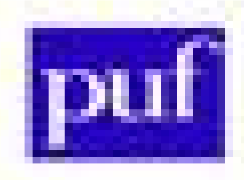
Que sais-je ?

LES DIEUX DE L'ÉGYPTE

Claude Traunecker



QUE SAIS-JE ?

Les dieux de l'Egypte

CLAUDE TRAUNECKER

Cinquième édition

20e mille



Introduction

Papyrus, stèles, temples et statues ne cessent de parler des dieux de l'Égypte, et fournissent d'innombrables renseignements à leur sujet. Mais quel désordre dans cette abondance ! L'homme moderne habitué à l'unité de l'individu, fût-il divin, est bien embarrassé devant cette foule mouvante d'êtres sublimes dont l'ascendance fluctue au gré des sources. L'approche géographique, commode sur le plan encyclopédique, est tout aussi déroutante : les divinités locales les plus modestes affichent la glorieuse épithète de *grand dieu*. Quant à l'apparence de ces êtres dont une des vertus est précisément la faculté de transformation, elle est encore plus trompeuse. Rares sont ceux qui se contentent d'une seule fonction. Nombreux sont ceux qui se déclarent être l'Unique du premier instant. De plus, les dieux ne sont pas restés immuables pendant trois millénaires d'histoire. Il est donc bien difficile, dans ces conditions, de les ranger en groupes de grands et de petits, de majeurs et de mineurs, de cosmiques et de locaux. Au fil des documents, les dieux égyptiens se jouent de ces catégories et glissent entre les mailles du filet. Polymorphes et polyvalents, ils nous semblent insaisissables. Et pourtant, ils existent et répondent donc à une cohérence.

Cette cohérence réside dans le document, seule réalité antique qui nous soit encore accessible. Dans cette religion sans dogme et sans livre canonique, l'existence des dieux est éclatée, fragmentée en autant de parcelles vivantes qu'il y a de documents. Ceux-ci, fixés dans le temps et œuvre d'une personne ou d'une communauté, puisent à leur convenance et dans un but précis dans le monde divin du lieu et de l'instant. Car il fallait agir : les dieux ont besoin des hommes et la sécurité de ceux-ci dépend entièrement du bon vouloir de ceux-là. Cette action, c'est le rituel : paroles et gestes efficaces mais fugitifs. À la poursuite de cette efficacité, le théologien local manipulait dieux et mythes, combinait les noms, fonctions et apparences des êtres imaginaires, conjuguait les traditions ancestrales de sa ville avec les dernières trouvailles des collègues ritualistes de la ville voisine, glosait

un vieux papyrus découvert dans la bibliothèque du temple à la lumière des idées du temps et du but à atteindre.

Dans l'édition précédente de ce volume, le regretté F. Daumas avait réussi à présenter l'ensemble du monde des dieux de la terre d'Égypte en adoptant un schéma géographique. Plus modestement, j'aimerais fournir au lecteur quelques instruments conceptuels puisés dans la « caisse à outils » du théologien antique afin de lui faciliter l'accès à l'imaginaire des anciens Égyptiens. Pour la commodité du lecteur, nous avons ordonné les faits, exemples et règles selon un plan qui peut donner l'impression d'une société divine homogène et hors du temps. C'est là une illusion périlleuse, mais ce péril est le prix à payer si l'on veut pénétrer ce monde déroutant et s'orienter dans le labyrinthe divin de l'ancienne Égypte.

Chapitre I

Sources et état des connaissances

I. Les sources

1. Diversité des sources

Les sources concernant les dieux égyptiens sont innombrables. L'État, Pharaon, la société faisaient partie d'un univers où les dieux sont présents quotidiennement, dans les plus infimes aspects de la vie.

Ces sources peuvent être réparties en deux catégories : « profanes » et « religieuses ». La première comprend les objets, monuments ou documents dont le but premier n'est pas cultuel, mais où les dieux sont présents : par exemple, une lettre d'affaires commençant par l'énumération des dieux dont la protection est invoquée au bénéfice du noble destinataire, ou encore le décor d'un miroir dont le manche orné du visage d'Hathor évoque à travers la déesse céleste unie à l'astre solaire une jeune femme aux charmes resplendissants.

Parmi les sources « profanes », les documents littéraires occupent une place à part. Les textes qualifiés de « contes » puisent leur inspiration dans le monde divin. Souvent, il s'agit de textes à clés, glosant sur un mode plaisant des mutations soit politiques, soit culturelles, et notamment religieuses. Enfin les sagesses, formes littéraires très anciennes, mettent en scène un vénérable personnage qui, au crépuscule de la vie, transmet à son fils un ensemble de préceptes pratiques. Ces enseignements dressent le tableau d'une société idéale dont les principes sont fondés sur les rapports entre les dieux et les hommes.

Les sources plus spécifiquement religieuses comportent les objets et monuments en rapport direct avec un culte officiel, un culte privé, ou toute manipulation se référant à l'imaginaire des Égyptiens.

Le décor des temples est de loin la source la plus abondante pour qui veut sonder le monde des dieux égyptiens. Les innombrables scènes d'offrandes des temples tardifs montrent le roi, l'homme-emblème de la société égyptienne, officiant devant les dieux. Les dieux sont représentés et décrits. Cependant, cette source est aussi la plus délicate à utiliser, car ces scènes et ces représentations font partie de séries répondant à des règles générales, soit de forme soit de contenu, qui jouent un rôle pouvant déterminer les épithètes ou fonctions de la divinité, voire sa nature.

2. Les grands recueils

Certains textes religieux traversent toute l'histoire égyptienne, amplifiés ou réduits, modifiés ou glosés, réinterprétés, illustrés. Le plus ancien de ces recueils est connu sous le nom de *Textes des pyramides*. Ils ornent les parois des appartements funéraires des rois et des reines de la fin de la V^e^ et de la VI^e^ dynastie et forment un ensemble de 759 chapitres de tailles très variables.

> Certains égyptologues y ont vu une collection d'écrits disparates, d'autres les textes récités pendant l'enterrement royal, d'autres encore une sorte de guide du roi défunt accompagné de sa biographie mythique. Il a été longtemps admis que ces textes prennent leurs racines dans les religions préhistoriques, mais par divers aspects ils se réfèrent à un État structuré qui est celui des rois de l'Ancien Empire.

Plus tard, une partie de ces textes originellement réservés au salut royal ont été détournés au profit des particuliers. Dans les *Textes des sarcophages* peints à l'intérieur des cercueils de hauts personnages du Moyen Empire, on trouve de nombreux emprunts aux *Textes des pyramides*. Ce recueil compte 1 185 chapitres dont plusieurs ont été réutilisés à partir du Nouvel Empire dans le *Livre de sortir au jour* composé de 192 chapitres et plus connu sous le nom de *Livre des morts*.

Selon les besoins, les formules de ces recueils changent de support et passent du culte funéraire au culte divin. Les décors des temples ptolémaïques réutilisent d'anciens chapitres des *Textes des pyramides*, voire du *Livre des morts* (oasis de Siwah : chap. 17 du *Livre des morts*).

Parmi les grands recueils, il faut compter les livres connus sous les noms évocateurs de *Livre de ce qu'il y a dans la Douat* (monde inférieur) ou *Livre de l'Imdouat*, *Livre des cavernes*, *Livre des portes*. Ces grandes compositions ornent les parois des tombes royales du Nouvel Empire, mais elles ont rapidement été détournées au profit du particulier, notamment pour le *Livre de l'Imdouat*.

Au iv^e siècle avant J.-C. apparaissent à Thèbes de nouveaux recueils funéraires, les deux *Livres des respirations*, dont la composition est, à vrai dire, assez disparate et présente de nombreuses variantes.

3. Les rituels

Certains rituels, amplement diffusés, sont connus par plusieurs versions sur divers supports : le très ancien rituel de l'Ouverture de la Bouche (animation des statues divines, de défunts et des momies) ; le Rituel divin journalier, série de 66 actes cultuels selon un papyrus de Berlin, et célébré dans tous les temples (soins de la personne divine : toilette, habillement, alimentation).

> D'autres rituels, plus ponctuels, nous sont également parvenus transcrits sur papyrus : le Rituel pour Aménophis I^er, un souverain divinisé ; le Rituel de l'embaumement ; le Rituel de la Confirmation du pouvoir royal, etc. Le divin père Nesmin a abordé l'autre monde muni des rituels des Lamentations d'Isis et de Nephthys, de Repousser Apopis, la litanie des noms d'Apopis (Papyrus Bremner Rhind). Son collègue Pacherienmin a complété son *Livre des morts* par les rituels de Protéger la barque, de Chasser Seth et ses confédérés, de Chasser le méchant, des Glorifications d'Osiris, pour Faire sortir Sokaris (Papyrus Louvre N 3129).

D’autres livres et rituels sont connus par les décors des temples (Rituel funéraire d’Osiris au mois de Khoiak, la Protection du lit divin et royal, etc.). Certaines cérémonies sont décrites comme des drames sacrés mettant en scène les dieux : le mythe d’Horus à Edfou, la Naissance divine célébrée dans les mammisis à l’époque tardive et dont on connaît les versions historiques du Nouvel Empire (naissance de la reine Hatchepsout et d’Aménophis III).

4. Hymnes, textes mythologiques et magiques

Parmi les hymnes les plus célèbres, il faut citer les deux grandes compositions consacrées à Amon du musée de Leyde (Papyrus Leyde I, 350) et du musée du Caire (Papyrus Boulaq 17), le grand Hymne au Nil sans oublier les fameux Hymnes à Aton des tombes de Tell el-Amarna.

> Certains hymnes, comme les Exhortations à la crainte divine, et peut-être les chants du Rituel du Mout étaient scandés par la foule à la porte du temple. Les allusions mythologiques sont fréquentes dans les contes : Conte des deux frères, transposition de la lutte entre Anubis et Bata, dieux du XVIII^{e} nome de Haute-Égypte ; Conte du dieu de la mer ou encore, le plus célèbre et le plus irrévérencieux : les Aventures d’Horus et de Seth. Certains récits, les monographies, ont été composés pour établir la justification mythique d’un sanctuaire et sont reproduits sur le soubassement de portes ou sur le naos du temple.

D’autres récits ont été intégrés dans des compositions funéraires, comme le *Récit de la vache du ciel* (tombe de Séthi I^{er}, catafalque de Toutankhamon). Les textes magiques constituent la source la plus riche en allusions mythologiques.

Cette abondance est autant une richesse qu’une source de difficultés tant les contextes, les supports et l’usage de ces documents sont divers. Les témoignages de la pensée religieuse égyptienne qui nous sont parvenus puisent-ils à une même source ?

La religion égyptienne ne s’appuie ni sur une révélation divine ni sur une tradition prophétique, il n’y a donc ni doctrine codifiée ni texte canonique

au sens strict du terme. Certaines formules de base devaient exister. J. Assmann a restitué une série de sept hymnes solaires standards. À partir du Nouvel Empire seulement, on constate une tendance à fixer sur la paroi de pierre des Livres et Rituels jusqu'alors confiés au papyrus, mais le but recherché reste essentiellement l'efficacité locale du document.

> Les bibliothèques des temples, les *Maisons de la Vie*, sont consultées pour répondre à des besoins précis et immédiats. Ses scribes n'étaient pas les gardiens d'une vérité textuelle figée, mais des savants sachant utiliser les anciens livres pour assurer l'efficacité des antiques rituels anciens et leurs développements nouveaux.

La connaissance du monde divin était également un facteur de pouvoir : si certains recueils étaient largement accessibles, comme par exemple le *Livre des morts*, d'autres textes étaient considérés comme dangereux.

> Certains rituels commencent par de terribles menaces envers le lecteur qui en révélera le contenu aux profanes : l'indiscret qui dévoilerait le rituel osirien « Fin de l'ouvrage » « sera massacré », dit l'auteur du papyrus Salt 825. Il y a donc des dieux et des mythes dont la connaissance est réservée aux manipulateurs agréés.

5. Liste des dieux

Les Égyptiens n'ont pas éprouvé le besoin d'établir un inventaire de leurs dieux. Les efforts des Hittites, qui eux dressaient de laborieuses listes de concordance entre leurs dieux et ceux de leurs voisins, devaient les faire sourire. Cette absence est due à la nature même du panthéon où les divinités apparaissent, disparaissent, changent de nom et de fonctions selon les circonstances. Les quelques répertoires de divinités connus sont inscrits dans un contexte limité et visent à une application précise.

> La tombe de Ramsès VI est un monument dédié à *tous les dieux de la Douat* (monde inférieur) pour qui le roi *a dressé un nouvel inventaire afin de renouveler leurs noms*. À ces sortes de Bottins des enfers correspondent les *Who is Who* des cultes que sont les manuels de géographie religieuse (le Livre du Fayoum, le papyrus géographique

> de Brooklyn, le papyrus Jumilhac). Le but de ces documents est d’exposer les éléments théologiques affermissant les dieux locaux dans les fonctions universelles et donc rituellement efficaces (voir p. 17, 103).

Dans le temple de Séthi Ier à Abydos deux listes totalisent 113 divinités regroupées par sanctuaires ou chapelles. Dans ce cas comme pour la plupart des listes connues, les dieux sont évoqués dans le cadre d’une litanie, et leur nombre, leur ordre et leur nature sont variables. Aux époques tardives, les parois des naos, sortes d’armoires en pierre contenant l’image habitée par le dieu, portent souvent des représentations-inventaires des images divines locales associées aux dieux résidents.

> Ces listes sont assez proches des inventaires de statues divines gravés sur les parois des cryptes des temples de Tôd et de Dendara. La grande liste de divinités qui se déploie sur les parois du sanctuaire du temple d’Amon d’Hibis dans l’oasis de Kharga est un inventaire des images divines honorées dans les grands centres de culte regroupés par nome et non pas un tableau de la composition du panthéon égyptien.

II. Historique des études

1. Avant J.-F. Champollion

Le prestige de la civilisation égyptienne paraissait incompatible avec l’aspect barbare des dieux, et pour bien des écrivains antiques, chrétiens ou non, l’idée d’une religion d’initiés face à un peuple ignorant et superstitieux s’imposait. Cette position sera celle de nombreux exégètes, historiens et savants, et s’est perpétuée jusqu’à nos jours.

L’étrange panthéon égyptien avec ses dieux mi-humains, mi-animaux et autres êtres hybrides inspirant aux Grecs moqueries et dégoût. *Tu adores le bœuf, et moi je le sacrifie aux dieux*, ironise à l’adresse d’un Égyptien un personnage d’une pièce d’Anaxandride (ive siècle avant J.-C.).

Pourtant, la sagesse de l’antique civilisation égyptienne avait un grand prestige auprès des penseurs grecs. Selon la tradition, les mathématiciens Thalès, Pythagore et Eudoxe de Cnide, les législateurs Solon et Lycurgue, et surtout le philosophe Platon ont séjourné en Égypte, puisant auprès des prêtres égyptiens une part de leur savoir. *J’appris par cœur les livres d’Horus et d’Isis*, fait dire Lucien de Samosate à Pythagore. Diodore de Sicile va jusqu’à imaginer un séjour égyptien d’Homère.

> Selon Diodore de Sicile, les prêtres égyptiens enseignaient une *doctrine secrète*. Clément d’Alexandrie admet que derrière *le monstre qui se vautre sur un tapis de pourpre*, les Égyptiens ne *firent connaître la vérité que par des énigmes, des allégories, des métaphores et autres espèces de figures*. D’après l’apologiste chrétien Arnobe (mort vers 327), la foule ne voit que l’animal alors que le sage honore en lui des concepts éternels. Dans « l’Assemblée des Dieux » de Lucien de Samosate, Zeus lui-même déclare : *Leur religion est remplie d’emblèmes… et il ne faut pas trop s’en moquer, quand on n’est pas initié*. Au iii^{e} siècle avant J.-C., Evhémère de Messine développait une thèse stoïcienne qui voyait dans les dieux des hommes supérieurs divinisés en raison de leurs actes de bienfaisance envers leurs semblables. Dans les premières années du ii^{e} siècle, Plutarque analyse le mythe d’Osiris qu’il considère comme une suite d’allégories afin de dégager une vision transcendantale apportant une réponse aux questions de son temps.

Quelques décennies plus tard, les Pères de l’Église ne s’embarrassent guère des dieux égyptiens qu’ils relèguent au rang de démons et d’anges déchus alors que la religion égyptienne était encore une réalité vivante : la dernière inscription hiéroglyphique connue datée avec certitude commémore l’enterrement d’un taureau Bouchis en 340 de notre ère. À Philae, le culte d’Isis se maintiendra, pour des raisons politiques, jusqu’en 535.

Aux xv^{e} et xvi^{e} siècles, on redécouvre les ouvrages des géographes et historiens antiques. Pèlerins et voyageurs visitent l’Égypte. Dans l’ensemble, l’Égypte apparaît aux penseurs de la Renaissance comme le pays de la sagesse cachée transmise aux initiés au moyen de l’écriture hiéroglyphique. La Contre-Réforme a donné une impulsion nouvelle aux

recherches : l’Égypte devient le berceau d’une pensée préchrétienne, habitée par l’Esprit saint. Les dieux, selon Athanase Kircher (1652), sont des allégories obscures voilant l’incarnation du Verbe Eternel.

> Au siècle des Lumières, la vision prédominante est celle d’une religion d’initiés monothéistes régnant sur une foule superstitieuse et zoolâtre, l’Être suprême était connu par la seule élite (Voltaire, 1753). Les Égyptiens *n’adoraient comme nous qu’un seul dieu unique et invisible* mais *sous des noms et des figures convenables aux attributs différents* (abbé Le Mascrier et Benoît de Maillet, 1735).

À partir de 1809 paraissent les premiers volumes de la colossale *Description de l’Égypte*, somme des observations recueillies pendant l’Expédition d’Égypte de Bonaparte (1798-1800). Pour les auteurs de la *Description*, le secret des initiés n’est pas la connaissance d’une transcendance suprême et unique, mais celle des mystères de la nature. Les dieux sont des *compositions fantasques*, des *emblèmes*, invoqués pour *peindre les phénomènes naturels et en fournir en quelque sorte une image sensible.*

2. Monothéisme et polythéisme

À partir de 1824, les textes religieux égyptiens sont enfin directement accessibles. Mais leur contenu est aussi déroutant que les images des dieux. Pour J.-F. Champollion, Amon-Rê était l’être suprême. Pendant une grande partie du xix^e^ siècle, la thèse dominante sera celle d’un monothéisme plus ou moins affirmé ou caché.

> Exemples : E. de Rougé (1860), Sir P. Le Page-Renouf (1879), thèse hénothéiste : chaque fidèle choisissait un dieu qui devenait l’Unique ; H. Brugsch (1884) théologien du Bien, inné au cœur de l’homme ; les mythes sont la transposition transcendée d’événements politiques (G. Maspero).

En 1879, Paul Pierret expose un tableau de la religion égyptienne dont la figure centrale est le dieu Unique caché se manifestant dans le soleil. Les dieux qui l’accompagnent sont des images symboliques, des sortes

d’hiéroglyphes décrivant la course solaire, et le déplorable culte des animaux n’est qu’une corruption tardive. Vers la fin du xix[e] siècle, deux événements vont infléchir la pensée des chercheurs : d’une part, la colonisation de l’Afrique et la découverte de sociétés totémistes (comparatisme de Frazer) et, d’autre part, la découverte des *Textes des pyramides* (1881), révélant que les Égyptiens de l’Ancien Empire étaient polythéistes. Victor Loret (1902) est le premier à utiliser le modèle totémique. Il sera suivi par Émile Amélineau (1908), Philippe Virey (1910) et surtout par Alexandre Moret (1925 à 1935). Pour lui, les nomes, c’est-à-dire les différentes régions de l’Égypte, sont d’anciens clans avec leur totem. A. Moret rejette l’idée d’un monothéisme d’initié. La thèse totémiste a été vivement combattue (Van Gennep, 1908 ; G. Foucart, 1908 ; E. Meyer, 1906 ; K. Wiedemann, 1925). Mais l’opposition la plus structurée vient d’Adolf Erman à Berlin (publications de 1905-1937) et de ses élèves. Cette école, que l’on pourrait qualifier de pragmatique, fondait la pensée religieuse égyptienne sur un sentiment de crainte devant la nature. Les dieux archaïques sont conservés, mais l’évolution de la civilisation conduit les Égyptiens de la XVIII[e] dynastie vers une conception très élevée de la divinité, proche du monothéisme. Après, ce n’est plus qu’une longue décadence. L’évolution des théologies est une conséquence de luttes politiques et de rivalités de clergés.

> Ces idées sont reprises, affinées et développées par K. Sethe (1930) et par H. Kees (1941). À part quelques théories marginales souvent comparatistes (G. Wainwright, 1938 : le dieu-ciel et la pluie : E. Baumgartel, 1947 : la déesse-mère et la vache ; H. Junker, 1940 : le Grand Dieu archaïque), le consensus autour des idées de K. Sethe et d’H. Kees est assez général. Mais une partie de l’école française, représentée par E. Drioton (1945), Sainte-Fare-Garnot (1947), J. Vandier (1949), Christiane Desroches-Noblecourt (1960) et F. Daumas (1965), reste fidèle au monothéisme de l’élite.

Toutes ces approches se placent entre deux extrêmes : d’une part, un polythéisme pragmatique, reflet de l’histoire politique de l’Égypte et, d’autre part, une pensée religieuse hautement spiritualiste. Le très pragmatique A. Erman regrette le voisinage dans certains textes d’une vision *grandiose de Dieu* et d’*images mythiques grossières*, tels l’œuf

primordial ou la création par le crachat divin. On retrouve dans ces réactions l'idée implicite que toute pensée religieuse doit conduire vers la conception d'une divinité transcendantale unique. Un auteur se demandait même *si les Égyptiens, en dernière analyse, n'ont pas été des monothéistes qui s'ignoraient* !

3. L'École moderne

En 1946, l'égyptologue et assyriologue américain Henri Frankfort écarte le dilemme poly/monothéisme et refuse tout jugement de valeur. Il essaie de pénétrer la logique des Anciens, introduit les notions de dieux-forces, de théologie descriptive de l'Univers, de diversité des approches, de points d'émergence multiples. Les synthèses proposées à partir des années soixante s'appuient sur ces notions (P. Derchain, S. Sauneron et J. Yoyotte). En 1971, E. Hornung publie un ouvrage qui fait le point sur le monde divin égyptien et bénéficie d'un assez large consensus. À partir de 1975, J. Assmann, spécialiste des hymnes solaires, publie une série d'études relançant le débat de l'apparente contradiction entre un monde divin largement polythéiste et le concept de divinité unique (voir p. 97).

III. Quelques concepts

1. Multiplicité des approches

Les dieux sont les puissances animatrices de la nature. Celle-ci est de l'ordre de la *réalité*. Malgré son infinie diversité, le réel est factuellement unique. Un objet n'a qu'une réalité palpable et quantifiable. Mais au-delà du réel unique de l'expérience humaine règnent les forces ordonnatrices du monde qui, elles, relèvent de l'ordre de la *vérité*. Cette vérité contient toutes les potentialités de l'imaginaire. Pour la physique moderne, le réel et le vrai doivent se superposer. Pour l'ancien Égyptien, il en allait autrement : si le réel était unique, le vrai était multiple, conséquence de son inaccessibilité immédiate. La multiplicité des vrais, et donc des descriptions mythiques du monde, autorisait la diversité des réponses aux questions posées par les hommes observateurs de la nature. Cette *multiplicité des approches*

permettait la juxtaposition d'images mythiques apparemment contradictoires.

> Il importait peu, finalement, que la vérité du ciel soit contenue dans l'image d'un fleuve céleste où vogue la barque solaire, ou dans celle du corps d'une femme donnant naissance chaque matin à l'astre du jour, ou encore dans celle du ventre étoilé d'une vache dont les pattes soutiennent le ciel. Toutes ces approches pouvaient se superposer, car la fonction prévaut sur la forme.

Prise de conscience des modes de fonctionnement de l'univers, la religion égyptienne est une sorte de physique (P. Derchain, 1965) faisant appel, non pas à des données objectives et reproductibles, mais à des jeux d'images, de mots et de métaphores. Les mythes décrivent les phénomènes naturels et, comme nos modèles de physique théorique, ils utilisent un langage formaliste dont les symboles sont les dieux et les équations les récits de leurs actions. Le mythe d'Osiris, par exemple, ce dieu qui meurt et renaît grâce à la sollicitude d'Isis et Nephthys, est une manière d'exprimer tous les phénomènes cycliques, qu'il s'agisse de la végétation, de la crue du Nil, ou encore de la vie et de la mort. Le fondement du mythe est universel, mais son expression peut utiliser divers matériaux théologiques. Les prêtres d'Éléphantine ont imaginé une Satis-Isis qui, assistée d'une Anoukis-Nephthys, assume les fonctions osiriennes dans le cadre de la théologie locale. Ces associations de noms de divinités sont des systèmes combinatoires *personne/fonction* bien distincts du syncrétisme.

2. Pensée et action

Les dieux sont immanents, présents, dans un réel qui n'est que le reflet de leur action. Mais ce monde reconnu et décrit, dont l'homme se sent responsable car il en conçoit le fonctionnement, est fragile. Sa conservation dépend du rituel.

Sur le plan théorique, le rituel égyptien est fondé sur deux notions : d'une part, la *polysémie*, la pluralité des significations des images, choses et objets, et d'autre part, le caractère *performatif* de l'image et du verbe. Plusieurs « objets » peuvent être *les points d'émergence* d'une même force,

d’une « chose » relevant de l’imaginaire. Ainsi, la fertilité du pays est contenue dans la crue, mais également dans le soleil qui en règle le retour. À l’inverse, une seule « chose » imaginaire peut rassembler en elle les courants animant plusieurs « objets » du réel. Le dieu-crocodile Sobek commande le monde des animaux aquatiques, mais aussi les forces chthoniennes de la croissance végétale.

Les liens qui unissent le nom et la chose vont au-delà d’un simple code sémiologique. La parole est *performative* : en prononçant le nom d’une chose, on lui donne une existence. Le verbe et l’image, la parole et le geste ordonné du rituel constituent un langage performatif. Par sa forme le rituel ressort du réel, par ses conséquences il participe de l’imaginaire. Pour assurer son efficacité, il importe donc qu’il soit pratiqué sur un objet appartenant à la fois au monde réel et au monde imaginaire. C’est le rôle de la statue de culte, image d’un être divin, habitée par le « ba » du dieu, c’est-à-dire par la part de la divinité capable de franchir la frontière entre le réel et l’imaginaire.

Le contact avec les forces de l’imaginaire passe donc par l’image d’un personnage divin défini, nommé, bien délimité et reconnu, présent dans sa statue de culte (*point d’hiérophanie* mobile et manufacturé), mais le résultat escompté, lui, doit englober tout l’Univers, parfois au-delà des attributions habituelles de ce dieu. Pour résoudre ce *paradoxe du rite*, les épithètes de la divinité servant de clé d’accès au divin sont étendues. Le dieu-crocodile Sobek devient alors Sobek-Rê, responsable du cours de l’astre du jour.

Chapitre II

Le monde des anciens Égyptiens

I. La réalité géographique et sociale

1. Le monde nilotique

L'Égypte est toute la terre arrosée par le Nil, et sont Égyptiens tous les peuples qui habitent au-dessous d'Éléphantine et boivent l'eau de ce fleuve, proclama un jour l'oracle d'Amon (Hérodote II, 18). Le Double Pays, comme l'appelaient les anciens Égyptiens, filiforme dans le Sud, avec ses 950 km de vallée étroite, s'épanouissant au nord dans le Delta, sorte de triangle fertile de 200 km de côté, est un joyau fertile enchâssé dans des déserts de sable et de rochers. À l'est, le désert minéral se prolonge par l'étendue liquide de la mer Rouge. À l'ouest, au-delà de la chaîne des Oasis, c'est l'infini du grand désert libyque et du Sahara. Au sud, le désert nubien enserre étroitement le fleuve barré par une série de cataractes. Au nord, enfin, une zone de marécages, infestée d'animaux dangereux et de brigands isole le pays de la mer Méditerranée.

L'existence de l'habitant de la Haute-Égypte se déroule dans un paysage fortement orienté, avec le fleuve coulant vers le nord, les deux horizons ocre des déserts arabiques et libyques derrière lesquels surgit puis disparaît le disque solaire, chaque matin et chaque soir. Contrastant avec les jaunes et rouge pastel des déserts, la bande fertile qui suit le fleuve étale des teintes tranchées : noire au moment des labours, vert éclatant et lumineux lorsque croissent les cultures, jaune chaleureux lorsque le blé est mûr. Au centre, le ciel se reflète dans le large ruban liquide du Nil, venant du sud et coulant vers le nord. Source de fertilité, il est aussi une voie de communication

unissant l'ensemble du pays. Les administrateurs en tournée se déplacent en bateau et leur navire devient une sorte de ministère flottant. Les berges constituent une zone marécageuse très riche en poissons et en gibier d'eau. Là viennent nicher les oiseaux migrateurs. Sur les bancs de sable, les crocodiles attendent. Les hippopotames se prélassent dans les eaux boueuses de la rive. Plus loin, ce sont les terres basses, les terres-*pehou*, les premières atteintes par l'inondation, puis les terres qui restent hors de l'eau pendant une grande partie de l'année. Un réseau de canaux d'irrigation strie la plaine fertile. L'eau est omniprésente, même pendant les périodes d'étiage. Il suffit de creuser un trou de quelques mètres en n'importe quel point de la plaine pour atteindre la nappe phréatique, sorte de Nil souterrain imprégnant le sol. Dans le Delta, les vastes étendues vertes et noires des cultures sont ponctuées de buttes sableuses occupées par les cités et de marais impénétrables. De juin à novembre, la crue transforme le pays en une étendue liquide d'où émergent les villes et les digues.

La lisière du désert marque brutalement la limite entre le monde ordonné et nommé de la plaine fertile et les vastes étendues informes et inorganisées de sables et de rochers stériles. Là, quelques bouquets de sycomore procurent une ombre salvatrice au paysan et à sa vache. Quelques laisses d'eau occupent les points bas de cette zone de la vallée, éloignés du fleuve et recevant donc moins de limon. À la tombée du jour ces points d'eau sont visités par les lions, antilopes, oryx et autres animaux du désert.

La grande uniformité de ce paysage, qui se répète inlassablement d'Éléphantine au Delta, est un autre trait spécifique de l'Égypte. Quelques points de la vallée bénéficient cependant d'une situation géographique particulière. C'est le cas d'Éléphantine, sur la première cataracte, là où le fleuve se fraye un chemin à travers les amoncellements des rochers de granit. Bien plus au nord, Coptos est le point de départ d'une piste conduisant à la mer Rouge et traversant une importante zone de carrières (Ouadi Hammamat). À partir de Hou, une piste permet d'atteindre les oasis occidentales. Un peu au sud de Memphis, la dépression du Fayoum, irriguée par une dérivation du Nil, forme une unité géographique à part. Enfin, il y a les régions frontières, les marches occidentales du Delta, naturellement mal protégées mais donnant sur des régions peu peuplées. En revanche, la frontière orientale, point de passage vers l'Asie et le monde

moyen oriental, est défendue par des zones lagunaires dont les passages sont relativement faciles à contrôler. Au sud, le trafic fluvial venant de Nubie, avec ses produits africains et l'or des mines du désert nubien, est contrôlé à Éléphantine.

C'est dans ce paysage que l'Égyptien puise images et métaphores pour décrire l'Univers animé par les dieux.

2. Paysages et dieux

Une lionne rôde autour d'une laisse d'eau en forme de croissant au pied d'un cône de déjection dévalant d'une falaise du désert. C'est la déesse Sekhmet, celle qui parcourt le désert de sa fureur, la déesse « lointaine » qui, apaisée, est venue se désaltérer dans les eaux de *l'Icherou*. Un des souhaits du défunt est de prendre une collation, agréablement assis à l'ombre d'un arbre, sous la protection de la déesse-vache Hathor, dame de la joie. Dans un chapitre des *Textes des sarcophages*, crocodiles et lionnes, animaux redoutables et redoutés, approvisionnent la chapelle du défunt : *les crocodiles-Sobek qui pêchent pour elle les poissons*. Cette ambivalence est caractéristique de la pensée égyptienne. Plongé dans un milieu naturel dont il dépendait entièrement, l'Égyptien concevait la nature comme un tout immuable, dont les composants étaient nécessaires. Le bouvier traversant une laisse d'eau avec son troupeau craint certes le crocodile, mais la présence de l'animal relève de l'ordre des choses. L'association naturelle et permanente de l'animal avec un milieu liquide riche en gibier et en poissons en fait aussi le signe d'un environnement aquatique où la nourriture est abondante. Ainsi, le crocodile, comme d'autres animaux dangereux en Égypte ancienne, est un être ambivalent. À l'époque tardive, le crocodile de Coptos, *rapide de course*, est une forme de Geb, divinité de la terre, mais aussi celle du destin car *la vie et la mort sont entre ses mains*. Mais ni le crocodile, ni le serpent, ni même le scorpion, malgré la crainte qu'ils inspirent, ne sont considérés *a priori* comme des incarnations néfastes. D'ailleurs, il en est encore ainsi dans l'Égypte d'aujourd'hui, du moins pour le serpent souvent aussi respecté que craint. En revanche, dans le mythe, vaste description du monde à travers un langage métaphorique, les cas toujours possibles de perturbation de l'ordre sont exprimés à travers l'image de ces animaux, notamment le serpent.

3. Les désordres des eaux, du ciel et des hommes

En réalité, la grande angoisse des Égyptiens est la perturbation de l'équilibre naturel et social. La maladie, la mort, événements tragiques mais dont les conséquences sont purement individuelles, appartiennent malgré tout à l'ordre des choses et sont le fait de divinités ambivalentes, par ailleurs tout à fait respectables.

Il est des troubles bien plus graves, car leurs incidences s'étendent à l'ensemble du pays, donc de l'Univers. Malgré sa fertilité et son abondance, l'Égypte est un pays dont l'économie reste fragile. Les échanges de denrées alimentaires, difficiles à conserver, se font localement, au moyen du troc ou du don réciproque. L'institution pharaonique, dans laquelle il faut inclure les temples, entretient les moyens de production et gère un système de redistribution des surplus. La cohésion sociale est assurée sous la houlette de Pharaon par un consensus idéologique, le concept de Maât, récemment étudié par J. Assmann.

> Si le Nil ne *vient pas en son temps* la famine s'installe dans le pays, et tous en pâtissent, sujets, gouvernants et même les dieux : *On restreint les offrandes aux dieux et par millions les hommes périssent* (*Grand Hymne au Nil*, chap. ii). À l'inverse, une crue trop puissante peut amener de sérieux désordres : villages détruits, temples envahis par les eaux. Ainsi, la crue destructrice de 756 avant J.-C. consterna les Thébains : *Hâpi vient selon ton ordre, doit-il inonder ta demeure ?*

Assez curieusement, les tremblements de terre ne sont pas ressentis comme une catastrophe, mais expriment le frémissement d'allégresse de la terre devant la présence divine. Parmi les dérèglements du monde, il y a les orages. Ceux-ci sont relativement rares en Haute-Égypte, mais assez réguliers. On y observe de faibles pluies annuelles mais aussi, tous les cinq ou sept ans, des précipitations bien plus importantes. Ces pluies sont parfois considérées comme un signe de la sollicitude des dieux pour le roi régnant, mais parfois elles provoquent de grands dégâts. La pluie dans le désert est particulièrement dangereuse, car elle transforme les *ouadi* en torrents furieux et dévastateurs déferlant dans la vallée.

> Sous Ahmosis une telle catastrophe frappa la nécropole thébaine. Le roi venu en hâte constate les dégâts : *des caveaux avaient été endommagés* […] *des pyramides s'étaient effondrées,* et fait distribuer vivres et vêtements aux sinistrés. Ahmosis a agi selon Maât.

L'ordre de la nature est le reflet de l'ordre politique : *tout verdit de me voir*, proclame Ramsès II sur une stèle d'Abou Simbel. Aussi l'instabilité politique perturbe-t-elle le bon fonctionnement de la nature. Selon le devin Néferty, dans les temps d'anarchie à venir (fin de l'Ancien Empire), *les animaux du désert boiront aux fleuves d'Égypte, ils prendront le frais sur leurs rives, en l'absence de quelqu'un qui les fasse fuir*.

II. L'homme

En Égypte ancienne, la différence entre les hommes et les dieux est d'ordre quantitatif plus que qualitatif. Les uns se meuvent dans un réel à l'échelle humaine, les autres, doués d'un immense pouvoir, agissent dans le vrai et à l'échelle de l'Univers ; mais les uns comme les autres appartiennent à la même création. Ils sont composés des mêmes éléments supports de leur existence dans le sensible comme dans l'imaginaire. La connaissance de ces composants et de leur rôle à travers le modèle humain est indispensable pour comprendre le fonctionnement du monde divin.

1. L'homme dans la création

Dans un récit du Nouvel Empire, Rê est le *créateur du ciel et de la terre, du souffle de vie, du feu, des dieux, des hommes, du bétail, des troupeaux, des serpents, des poissons*. D'autres textes montrent le démiurge créant les hommes avant les dieux sans que cette antériorité ne leur procure un privilège notoire. Les hommes des récits de la création ne sont pas des individus ni même des hommes et des femmes, mais une catégorie du vivant. En se reproduisant, ils participent de la création continue, apparente dans le monde du réel dont ils sont un élément. Les textes cosmogoniques ne leur attribuent pas de pouvoir particulier sur le monde animal et végétal, sinon pour assurer leur subsistance : Rê *a créé pour eux les végétaux et le*

bétail, les oiseaux et les poissons pour les nourrir (Mérikaré 131). Bien au contraire, l'homme est volontiers considéré comme le *troupeau du dieu* dans le sens pastoral du terme. Face à la divinité, les animaux ont un statut proche de celui de l'homme. En dehors de cadres imposés par Maât, le principe de l'ordre social, dont Pharaon est l'unique dépositaire, seuls les dieux disposent de la vie humaine. Par la mort, l'Égyptien franchira définitivement la frontière séparant le sensible de l'imaginaire. Il rejoindra le monde des dieux où, après avoir retrouvé une nouvelle intégrité grâce aux rituels funéraires, il exercera des pouvoirs nouveaux et jouira de facultés qui lui étaient inconnues.

2. L'homme du réel

A) Le corps et son ombre

L'être vivant possède un corps *djet* qui lui est propre, parfois aussi appelé *haou* ou *khet* termes signifiant à l'origine « membres » et « ventre ». Lorsque les divers éléments de l'homme sont dissociés par la mort, le corps inerte, destiné à reposer dans le monde inférieur, est appelé *khat*. Certains textes utilisent un vocabulaire sans complaisance appelant « bois » le corps rigide et desséché déposé dans le sarcophage. L'ombre-chout, sorte de rayonnement mobile et silencieux du corps, fait partie de l'intégrité physique. Après la mort elle acquiert une sorte d'indépendance, son rôle n'est pas très clair et semble associé à l'activité sexuelle. Aux périodes tardives, elle se confond assez vulgairement avec les fantômes et les esprits.

B) Le cœur

Par son cœur *ib*, l'homme est capable de ressentir. Siège de l'émotion et des sentiments, le cœur est l'organe sur lequel agissent les dieux. Une très large gamme de sentiments s'exprime par l'image du cœur : par exemple la joie (largeur de cœur), le courage (épaisseur de cœur), l'angoisse (étroitesse de cœur), et bien d'autres encore, sans oublier « celui qui avale son cœur », discret devant son inférieur ou dissimulateur devant une instance supérieure. Devant le tribunal divin, le défunt implore son cœur, siège de la mémoire : *Ne te lève pas contre moi en témoignage*. Le cœur est également

la résidence de l’intellect, de la faculté de conception *sia*. Les *paroles du cœur* sont les pensées, et l’homme sans cœur est avant tout un imbécile. L’inconscience et l’évanouissement guettent celui dont le cœur s’éloigne. Siège de la décision, il est aussi celui du libre arbitre et donc des tentations. *Ne te jette pas dans les bras de ton cœur*, recommande le maître à l’élève qu’il soupçonne de manifester plus de goût pour le cabaret que pour les salles d’étude.

C) Le nom

Assurément, sans nom l’homme n’est rien. Par l’attribution d’un nom, l’homme devient un individu, différencié, repérable, faisant partie d’un ensemble par ses attaches, mais possédant une personnalité, une identité reconnue et un destin. L’efficacité d’un rite ne peut être assurée que si le bénéficiaire est nommé. Hommes et dieux sont tributaires des rites, et la connaissance des noms des êtres est la condition essentielle pour agir sur le monde. Pétosiris implore les visiteurs de son tombeau : *Prononcez mon nom d’un cœur sincère, lisez les inscriptions, célébrez les rites en faveur de mon nom*.

La puissance potentielle du nom est aussi un facteur de vulnérabilité. Les magiciens et autres ritualistes pas toujours bien intentionnés n’ignoraient pas le pouvoir attaché à la connaissance du nom. En le modifiant, ou en l’utilisant dans des rituels aux fins parfois inavouables, il était facile d’attenter à l’être désigné ou encore de dévoyer un être de l’imaginaire. Enfin, effacer le nom d’une personne sur ses monuments équivalait non seulement à effacer son souvenir dans ce monde, mais aussi à le priver de subsistance dans l’autre.

3. L’homme de l’imaginaire

A) Le ka

Dans les scènes de naissance royale du temple de Louqsor, le nouveau-né est suivi d’un doublet portant sur la tête un symbole constitué de deux bras dressés et appelé « ka ». Pendant longtemps on a traduit ce terme, attesté

dès les périodes les plus anciennes, par « double ». On a même voulu y voir une sorte d'ange gardien ou encore de corps spirituel évoluant dans la tombe. Le « ka » est une force vitale comprise non pas comme une puissance globale et théorique, mais comme *la* vie de chacun, à l'échelle de l'individu différencié. Le roi *préside à tous les kaou vivants*. La notion de ka s'appuie sur une observation physiologique très simple. L'entretien de la vie de chaque être implique l'obligation de se nourrir. Il y a donc dans la nourriture un élément, une force qui maintient la vie, qui permet la croissance, une puissance qui accompagne un être au long de ses âges. Au Moyen Empire apparaît un mot « kaou » signifiant « nourriture ». Cesse-t-on de se nourrir, et la vie s'arrête. Le ka est la force créatrice qui, nichée dans l'homme, construit et entretient son corps. *Tu es mon ka qui est dans mon corps, le Façonnateur* (Khnoum) *qui rend sains mes membres* (*Livre des morts*, 30B). Il est donc naturel que le ka soit en rapport avec le bien-être : *à ton ka* déclare la servante présentant une coupe à un convive. Par extension temporelle, le ka peut être le siège du désir : *Le bon vouloir* (ka) *du roi*. Les quatre félicités de l'existence auxquelles aspirent les hommes de mérite (richesse, longévité, fin de vie heureuse et postérité) sont personnifiées par quatre kaou. À l'inverse, le ka d'un homme peut pâtir de ses excès : *L'avide porte atteinte à son ka*. Sorte de reflet de la vitalité et de la santé morale d'un individu, le ka est fondamentalement personnel et, souvent, il se confond avec le nom « ren », ou même à l'époque tardive avec le Destin, marque de différenciation temporelle.

> Lorsque l'homme meurt, son ka, sorte de capital de vie thésaurisé pendant son existence terrestre, franchit la limite du monde imaginaire. Au-delà de cette brutale dislocation de son être, l'individu subsistera par son ka. Le défunt, *celui qui s'est uni à son ka* ou plus exactement celui dont l'existence est devenue celle de son ka, garde la faculté d'entretenir sa force vitale grâce à la vie contenue dans les aliments de l'offrande funéraire présentée à son nom.

Le ka, potentialité statique de subsistance et de vie, a été une première réponse des Égyptiens au défi de la vie et de la mort. Mais dès lors que la pensée évoluait dans un espace au-delà du sensible, il fallait résoudre la question du passage entre ces deux faces du monde.

B) Le ba

Cette fonction est assurée par le *ba*. On a souvent traduit abusivement ce terme par « âme ». Le *ba* est par essence un élément de mobilité qui permet le passage d'un monde à l'autre. C'est donc le *ba* qui vient à l'appel des officiants célébrant le culte, qu'il soit divin ou funéraire, c'est lui aussi qui va franchir le seuil de l'imaginaire pour habiter le corps de rechange qu'est la statue. En mourant, l'homme va à son ka, mais il ne va pas à son *ba* puisque celui-ci est une faculté dynamique, et non un état statique.

> À l'Ancien Empire, seul le roi défunt possède cette extraordinaire faculté de déplacement. Plus tard, le particulier pourra aussi profiter des vertus du *ba*. À partir de la XVIII^{e} dynastie, le *ba* est représenté sous la forme d'un oiseau à tête humaine, image éloquente pour exprimer à la fois sa mobilité et son statut d'élément de la personnalité. Après la mort, le corps reste dans la Douat (monde inférieur), tandis que le *ba* s'envole pour rejoindre le ciel. Il fréquente les lieux terrestres qui lui sont réservés ou connus (chapelle funéraire, demeure terrestre). Grâce au *ba* le défunt peut prendre des formes *(irou)* différentes, à la suite de transformations *(kheperou)* et au besoin endosser une personnalité fonctionnelle complète et douée de mémoire.
>
> La notion de *ba* relève de l'éthologie humaine. Serge Sauneron avait montré l'existence d'un verbe *ba* signifiant « être immanent, être présent, efficient en un endroit ». Le substantif pluriel *baou* (les âmes-*ba*) désigne la colère. Ce collectif rend, semble-t-il, l'indétermination d'une forme d'énergie mobile brute, opposée au *ba*, forme d'énergie mobile mais propre à une individualité nommée. En terme d'éthologie, ces *baou*, préliminaires à l'acte violent, sont les signaux d'une disposition à attaquer. Ils agissent à travers l'espace, effectuant une sorte de transfert d'énergie : le regard courroucé et l'expression faciale agressive provoquent chez le récepteur une forte émotion. Les ennemis de Thoutmosis I^{er} sont *aveuglés par les baou de Sa Majesté*.

Autres *baou* redoutables sont les écrits. Qu'il s'agisse d'un rituel ou d'une formule magique, l'écrit se résout en paroles dont l'efficacité traverse la

frontière entre les deux mondes. Cette faculté n'est qu'une extension de l'effet des mots : prononcés, ils traversent l'espace et provoquent une émotion, voire une réaction matérielle chez celui qui les entend. La notion *ba* implique un transfert d'énergie efficace à travers l'espace sans contact physique.

C) L'esprit-akh

Ô les dieux, les hommes, les esprits-akh vénérables, les morts, allons en adoration, exaltons ses baou. Dans cet hymne à Sobek du temple de Kom Ombo, les esprits-*akh* figurent après les dieux, entre les hommes et les morts. Ils sont connus dès l'époque thinite. La racine *akh* recouvre la notion d'efficacité, mais signifie aussi « lumineux ». Dans les *Textes des pyramides,* le roi défunt devient un esprit-*akh* céleste. L'esprit-*akh* est un être de pouvoir occasionnel, et non pas un état *(ka)* ou une faculté *(ba)* commun à tous. E. Hornung le définit comme une forme d'existence transcendante parfaite. Mais que l'on ne s'y trompe pas, cette perfection est hors de toute morale : ces esprits lumineux peuvent être redoutables. C'est probablement un esprit-*akh* qui est la cause des tremblements qui agitent la malheureuse dame Taditpabik : *Si tu ne retires pas ton venin d'elle, je t'écarterai des esprits-akh*, menace le magicien qui n'hésite pas à brandir l'ultime menace : *Le feu jaillit contre ta tombe, le feu jaillit contre ton ba*. Car les esprits-*akh* dont la tombe n'est pas entretenue ou dont le culte n'est pas assuré peuvent devenir de dangereux « errants ». S'ils sont connus on les apaise en leur écrivant et en déposant la lettre dans leur tombe. Le mot copte dérivé de l'ancien *akh* signifie « esprit, démon ». Tel n'était pas le statut des esprits-*akh* qualifiés de « parfaits » *(akh-iqer)*. Ces personnages bien connus à Deir el-Médineh, morts en odeur de sainteté, ont reçu un culte de la part de leurs descendants.

Fig. 1. – **1.-3. Corps-*djet, -khet, -haou* ; 4. Cadavre-*khat* ; 5. Ombre-*chout* ; 6. Cœur-*ib* ; 7. Nom-*ren* ; 8. Ka ; 9-10. Oiseaux-*ba* ; 11. Les baou ; 12. Esprit-*akh*.**

Chapitre III

Les dieux et leur univers

I. L’apparition des dieux

1. Les anciennes théories

Pour V. Loret (1902-1904), les dieux étaient d’anciens emblèmes ethniques passés au statut de divinités. E. Amélineau (1908), ainsi que Ph. Virey (1901) pensaient que le dieu égyptien était à l’origine l’ancêtre. Son culte se serait confondu avec celui de l’animal totémique, image de la collectivité avant que ne naisse la conception d’un dieu suprême aux manifestations diverses. A. Moret (1923-1936) trouve l’origine des dieux de l’Égypte dans les enseignes de nomes. Le roi est le fils de l’animal-totem, lui-même en relation avec une force diffuse impersonnelle et collective proche du « mana » des Polynésiens. Les servants du culte créent des images, puis des noms divins. Enfin, les théologiens créent les dieux universels. Les différents centres religieux, soutenant diverses forces politiques, certaines théologies, et particulièrement celle d’Héliopolis, s’imposeront au pays entier. K. Sethe (1930), à la suite d’A. Erman, refuse la thèse du totémisme. Selon lui, les dieux, anciens fétiches animaux, adoptent un corps humain et, au début de l’ère historique, deviennent anthropomorphes. G. Jéquier va plus loin et en 1946, développe la théorie des trois âges : fétichiste, zoolâtrique, anthropomorphique. H. Kees (1941), plus prudent, refuse ces schémas et considère que les dieux égyptiens sont des forces de la nature divinisées sur le plan local. Chaque dieu local est destiné à devenir un dieu universel par le travail des théologiens soutenant le pouvoir politique.

L’École dite moderne se méfie du comparatisme. Selon H. Frankfort (1948) la plus ancienne forme divine est humaine et le dieu reste maître de ses formes d’apparition. Pour S. Morenz (1960), la naissance des dieux n’est possible que lorsque l’individu se distingue de son milieu, devient un vis-à-vis en face de la nature. À ce stade de différenciation, les forces diffuses *(mana)* deviennent des personnes agissantes, dont l’action est décrite par le mythe. Ces dernières approches sont séduisantes mais difficiles à démontrer.

2. Les données archéologiques

Les premières attestations des dieux d’Égypte en tant que tels ne remontent qu’à l’époque thinite, soit vers 3150 avant J.-C. Mais les indices d’une croyance à un imaginaire se prolongeant au-delà de la mort apparaissent dès le milieu du VIe millénaire avant notre ère. Les corps en position recroquevillée sont allongés sur le côté, la tête vers le sud, le visage tourné vers l’Occident. Près du défunt ont été déposés quelques vases remplis de grains et d’aliments afin d’assurer sa subsistance. Un peu plus tard, des figurines féminines accompagnent le mort. À l’époque Nagada II (4000-3500 avant J.-C.) des vases à décor figuré accompagnent le défunt. On a vu dans ces images des représentations de villages fortifiés, de fermes pour l’élevage d’autruches ou, plus récemment, des temples sur pilotis, mais il paraît maintenant assuré qu’il s’agissait de bateaux. Il est difficile de déterminer la nature de ces embarcations : barques funéraires, royales ou encore divines ? Sur les cabines figurent des enseignes que l’on a rapprochées de divinités connues aux époques pharaoniques. Sur la trentaine d’emblèmes répertoriés, seuls deux symboles divins sont identifiables : le « foudre » du dieu Min et les flèches croisées de la déesse Neith. À ces divinités, il faut peut-être ajouter Rê (un disque solaire), Horus (un faucon) ou même Hathor (deux cornes de vache). Les autres emblèmes sont soit des éléments végétaux, minéraux (montagnes), animaux (un éléphant), humains (un personnage aux bras levés) ou encore des signes difficiles à interpréter. Quoi qu’il en soit, il faut noter la rareté des animaux (trois exemples seulement) parmi ces enseignes bien que plus tard, vers 3300 avant J.-C., on enterra chiens et gazelles dans un cimetière particulier à Héliopolis.

3. Les théories actuelles

Il semble que l'Égypte des périodes Nagada II et III était plus structurée qu'on ne le pensait. On a relevé des traces de commerce, notamment de produits minéraux, ou encore de stockage de céréales. Les villes sont essentiellement des points d'organisation économiques. Henri Frankfort avait avancé l'hypothèse que les chefs de ces groupes étaient investis d'un pouvoir religieux, ou du moins d'une efficacité magique. Selon B. G. Trigger (1983), les divinités et les cultes de ces communautés économiques représentaient un critère d'identité vis-à-vis d'un pouvoir central. Les tombes prédynastiques de Hiéraconpolis en Haute-Égypte, ville du faucon Horus, seraient les sépultures de souverains locaux dont la prospérité serait due à l'exploitation de l'or du désert oriental.

On considère actuellement que l'unification de l'Égypte sous un même roi a pu s'effectuer au cours d'une sorte de période intermédiaire de cent cinquante ans (3300-3150 avant J.-C.), la « dynastie zéro » succédant à Nagada III et précédant la première dynastie.

> L'ancienne vision idéale de deux souverains opposés, l'un roi du Delta, l'autre maître de la Haute-Égypte, se disputant la domination du pays et dont la lutte serait à l'origine du Mythe d'Horus et Seth est sérieusement contestée. La notion de Double-Pays pourrait bien être simplement une des conséquences d'une idéologie théocratique. L'opposition d'Horus et de Seth serait le reflet de la rivalité des villes de Hiéraconpolis et de Nagada. Dans cette hypothèse, les deux déesses tutélaires de la Hauteet de la Basse-Égypte, le serpent Ouadjit et le vautour Nekhbet, symboliseraient à l'origine le marais et la vallée fertile (serpent) et l'aridité du désert (vautour). Selon une thèse récente de J. Baines, le pouvoir s'accapare la manipulation du divin. L'accès aux dieux devient le devoir et le privilège de l'entourage du pouvoir.

L'origine des dieux de l'Égypte se perd donc dans la nuit de la préhistoire. Bien que les premiers documents iconographiques, en particulier les palettes à fard, indiquent la prééminence des forces animales (taureau, faucon) on assiste dès le début des périodes historiques à un processus *d'anthropomorphisation des puissances* (E. Hornung). Sous la III^{e} dynastie,

les dieux ont, dans l'ensemble, l'aspect qu'ils garderont pendant toute l'histoire égyptienne. Les formes purement humaines sont plus anciennes (par exemple Ptah et peut-être Min) que les formes mixtes combinant un corps humain avec une tête d'animal qui n'apparaissent que vers la fin de la II^e dynastie (Horus). Mais à part ces quelques exemples, rien ne permet d'estimer l'antiquité des divinités qui apparaissent dans les documents écrits contemporains des deux premières dynasties.

II. La nature divine

1. La terminologie du divin

En égyptien ancien, le mot « dieu » est rendu par une racine de trois consonnes *ntr* (prononcer netjer). Ce mot s'est conservé en copte sous la forme « nouté », employé pour désigner le dieu unique judéo-chrétien, mais aussi les dieux païens. On a proposé de nombreuses étymologies pour percer le sens premier de ce groupe de consonnes : *celui du natron*, *celui qui rajeunit*, etc.

Le signe hiéroglyphique *ntr* représente une sorte de hampe à drapeau (fig. 2). Sur une tablette d'ivoire datée du début de la première dynastie, ces hampes sont dressées devant l'enclos d'une divinité archère, probablement la future Neith.

> Toutes sortes d'interprétations ont été proposées : drapeau, hache ou arme sacrée (J.-F. Champollion), mât à banderoles (K. Sethe), fétiche (G. Jéquier). Tout récemment, J. Baines a proposé d'y voir un mât à banderole archaïque dépossédé de l'image du dieu au moment de l'instauration de la royauté unique et du culte secret. Dès la V^e dynastie, les représentations détaillées montrent que l'objet était emmailloté. Pour E. Hornung l'emmaillotage indique un objet chargé de puissance. La nature originelle de ce symbole était sans doute perdue dès l'époque historique.

Deux autres signes désignent les êtres divins dans l'écriture : le faucon et le personnage barbu assis muni de la croix de vie. Le vol rapide du premier, son efficacité, son agilité et surtout sa possibilité de planer longuement très haut et très loin dans le ciel ont impressionné les Égyptiens. Le second montre l'être divin à l'image des hommes. D. Meeks a présenté récemment une approche très séduisante en enquêtant « en aval » sur l'usage de la racine n-tj-r. Il apparaît que le rite est en constante corrélation avec la notion *netjer*. On ne devient et on ne reste *netjer* que par le rite. L'adjectif « divin » *(netjery)* signifie « ritualisé ».

Nombreux sont les objets, les lieux, les êtres qui peuvent être qualifiés de « divins » *(netjery)*. Mais à part le roi, les hommes vivants ne peuvent bénéficier de cette intéressante possibilité. Pour le roi, ce qualificatif s'applique surtout à la fonction et non à la personne.

Le terme *djeser*, habituellement traduit par « sacré », dérive d'un ancien verbe de mouvement dont l'évolution sémantique couvre les notions de « nettoyer, repousser, séparer, isoler ». Est sacré le lieu pur, distingué, isolé, matériellement apte à recevoir et abriter l'image ou l'objet habité par la puissance divine. On peut dire qu'à l'origine *djeser* est la qualité d'un contenant dont le contenu est *netjer*.

2. Les noms des dieux

Moyen d'identification de la force divine, le nom divin est souvent en rapport direct avec la nature de la divinité. Attribuer un nom à un dieu, c'est isoler, reconnaître et définir une force.

A) Les noms-programmes et noms-étiquettes

Certains noms divins sont en rapport direct avec les manifestations de la force divine : Khonsou, *celui qui va et qui vient*, divinité lunaire ; le chacal Oupouaout*celui qui ouvre le chemin* ; la déesse panthère Mafdet*la coureuse* ; la déesse lionne Pakhet*la déchireuse* ; l'ancien dieu du vent, élément puissant mais invisible, Amon*le caché* ; ou encore les abstractions divinisées : Hou*la parole*, Sia*la pensée*, Heka*la magie*. Parfois, le nom fait référence à un lieu : Satet*celle de l'île de Sehel*, Nekhbet*celle de Nekheb*,

Horus*l'éloigné*, *le haut*. D'autres noms font allusion aux mythes : Hathor*la demeure d'Horus*, Nephthys*la dame de la demeure*, Montou*celui qui ligote* (les ennemis), etc. Quelques noms de déesses sont les doublets féminins du nom d'un dieu : Amonet (Amon), Rat (Râ), Temet (Atoum). Certains noms sont des épithètes-programmes, par exemple le génie Nekenher*celui au visage inquiétant* ou le redoutable gardien *celui qui voit avec son derrière*.

Mais beaucoup de noms, et en particulier ceux des dieux les plus anciens, n'ont pas d'étymologie reconnue avec certitude : Min, Geb, Anubis, Sobek, Rê, Thot, etc. Les savants et théologiens ne se sont pas arrêtés à ce constat. Ils ont tenté d'enrichir les connaissances sur ces divinités en imaginant des étymologies nouvelles.

> Isis retrouve Horus mais elle est prise d'un doute : *Est-ce lui ? (in-pay-pou)*, demande-t-elle à Thot, et le scribe du papyrus Jumilhac de conclure : *Ainsi exista son nom d'Anubis* (Inpou). *Et on appela de ce nom tout enfant royal, à cause de cela*, justifiant ainsi une tradition qui fait d'Anubis le fils d'Osiris et un des noms des enfants royaux.

B) Le pouvoir du nom

Le nom divin est porteur de la réalité qu'il désigne et sa connaissance est un outil indispensable pour le ritualiste mais aussi une arme pour le magicien : *Je ferai que se dresse contre toi ce dieu redoutable dont je prononcerai le nom* (papyrus magique Boulaq 6 [VII, 1-2]). La puissance du nom peut même se retourner contre son propriétaire. C'est là un jeu dangereux et ambigu qui a dû tenter plus d'un. Le roi lui-même se défend d'avoir essayé de contraindre les dieux : *Je n'ai pas prononcé le nom de Ptah-Tenen* (Ramsès IV, stèle d'Abydos).

C) Le nom secret

Une des parades des dieux est de garder secret leur vrai nom. En connaissant le vrai nom divin, l'homme peut s'approprier des pouvoirs réservés aux dieux.

> Un grimoire magique relate comment la rusée Isis réussit à arracher à Rê son nom secret. La déesse façonne un serpent afin qu'il morde le dieu suprême. Le dieu souffre atrocement mais Isis, au lieu d'exercer sa magie, soumet Rê à un odieux chantage : *Dis-moi ton nom, divin père, car celui qui est appelé par son nom vit.*Rê énonça alors ses noms, dressant un tableau de la création, mais le *feu vivant* du venin continuait à le tourmenter car, dit Isis : *Ton nom n'est pas dans ce que tu m'as dit*. Au comble de la souffrance, car *le venin devenait plus puissant* (sekhem) *que la braise*, Rê capitule : *Que mon nom sorte de mon corps pour (aller) dans son corps*. Par ce transfert physique, le secret fut maintenu et aucune oreille indiscrète, même divine, ne put intercepter la puissance de Rê.

La puissance du nom caché de Rê, imprononçable, car au-delà d'une réalité linguistique, est telle que le récit de sa révélation à Isis, écrit sur un papyrus et dissout dans la bière, est un remède souverain pour chasser le venin du corps d'un malheureux mordu par un serpent. Parfois, les magiciens emploient des noms divins aux consonances étranges, suites de sons barbares aux oreilles égyptiennes, renfermant peut-être un nom secret : *Isteresek, Iterseg, Hergen…* (Papyrus Boulaq 6).

Un autre moyen utilisé par les dieux, pour se mettre hors d'atteinte des hommes malintentionnés voulant se servir de leurs noms, est de les multiplier. Amon est le *dieu aux nombreux noms, dont on ne connaît pas le nombre* (Papyrus Boulaq 17).

Quel est le secret du nom divin si un jour il devait être révélé ? Il tente de protéger la personnalité divine selon deux procédés opposés : soit par concentration de l'essence divine en un lieu inaccessible, soit à l'inverse par sa dilution dans la diversité de l'univers. Le premier est le rêve des magiciens espérant disposer, concentré en quelques syllabes, d'un pouvoir divin leur permettant d'infléchir ponctuellement l'ordre naturel et d'empêcher le venin d'agir. Le second exprime en réalité l'immensité du pouvoir divin, l'extrême variété de ses manifestations et donc l'impossibilité de décrire, de nommer toute les facettes de la sphère d'action du dieu. Rê, torturé par le venin du serpent d'Isis, dégorge sa liste de noms et se lance fébrilement dans une description de son œuvre : *Je suis celui qui*

créa le ciel et la terre…, je suis Kheper le matin, Rê à midi et Atoum le soir. Les théologiens et les ritualistes n'étaient pas confrontés aux situations d'urgence auxquelles devait faire face le magicien. Pour eux, l'exploration de la nature de dieu consiste au contraire à découvrir, à expliquer et à multiplier ses noms : *Je fais croître pour toi tes noms cachés, je multiplie tes manifestations* (kheperou) (Hymne du roi à Anouquis, temple de Komir).

3. Les éléments de la personnalité divine

A) Ba et baou

Nous avons vu que le *ba* recouvre la notion de transfert d'énergie, la faculté de franchir une limite et d'agir d'un monde à l'autre. Le *ba* d'un dieu est à la mesure de l'immensité de son pouvoir. Il se manifeste aux vivants selon la spécificité de la divinité. C'est la face visible dans le monde sensible de l'action divine.

> *Le vent, c'est le ba de Chou ; la pluie, c'est le ba de Heh (l'espace liquide) ; la nuit, c'est le ba de Kek (l'obscur) ; l'eau, c'est le ba de Noun (océan primordial) ; le bélier de Mendès, c'est le ba d'Osiris ; les crocodiles, c'est le ba de Sobek* (*Livre de la vache céleste*, fin XVIII^{e} dynastie). Ces *baou*-forces naturelles sont connues dès l'Ancien Empire. Les étoiles sont les baou des dieux. Nout est *celle aux mille baou*, déesse de la voûte céleste. Orion est le *ba* d'Osiris. Même dévastateurs, les phénomènes naturels sont des « baou » divins. Dès le Moyen Empire, une catastrophe naturelle est la manifestation des *baou* du dieu en colère. L'orage qui ravagea Thèbes sous le règne d'Ahmosis était une *manifestation* (kheperou) *des baou du dieu*, voir aussi p. 49, 106.

Afin de rendre compte de la diversité des domaines d'intervention des grands dieux, les théologiens décomposèrent le ba divin en diverses facultés. En recevant un nom individuel, ces baou deviennent des entités à part entière. Ainsi, Rê est pourvu au Nouvel Empire de quatre baou, personnages criocéphales appelés : *Forme-apparente, Puissance-magique, Glorification-des-chairs, Intégrité-des-chairs*. Plus tard, sans doute pour

harmoniser le nombre de ba de Rê avec ses quatorze kaou, on ajouta *Pur-de-corps, le Mâle* et *l'Éjaculateur* pour obtenir un total de sept baou. L'universalité de la puissance amonienne s'exprime par dix baou (voir p. 96).

B) Le ka et les kaou

Un passage des *Textes des sarcophages* attribue à Rê un *million de kaou* qu'il créa *en protection de ses sujets* (chap. 261). Ces millions de kaou sont, nous l'avons vu, tous les éléments naturels entretenant la vie. Ils sont abordés ici comme une infinité brute sans différenciation. À l'inverse, les théologiens de l'époque ramesside dressent l'inventaire des bienfaits dispensés par Rê sous la forme de 14 kaou (nourriture, vénérabilité, production d'aliments, verdure, force victorieuse, éclat, ordre *[ouas]*, abondance alimentaire, fidélité, pouvoir magique, étincellement, vigueur, luminosité, habileté).

C) L'ombre

L'ombre des dieux a deux significations. La première est protectrice : *Ignorerais-tu que l'Ombre du dieu est sur moi ?*, déclare le roi Piankhy à un de ses adversaires. La seconde est propre à Rê : *Ombre-de-Rê (Chout-Rê)* est le nom des lieux de culte à ciel ouvert. Comment un corps lumineux peut-il posséder une ombre ? Dans les *Ombre-de-Rê*, les offrandes sont directement présentées à la divinité parcourant le ciel. La lumière solaire *(chouyt)* est ici un élément dynamique, sorte de moyen de communication entre le dieu éloigné et le monde des humains. On sait que l'espace séparant le ciel de la terre est essentiellement un espace de communication, incarné par le dieu Chou *Celui-qui-unit*. L'*Ombre-de-Rê* apparaît comme une métaphore du rayonnement solaire en tant que puissance de communication, la projection visible émanant du Disque, sorte de ba manifesté dans un face-à-face entre les humains et l'objet divin. Dans quelques textes, l'ombre divine est mise en rapport avec le décor des avant-portes des temples, le lieu marqué de l'image divine où étaient psalmodiées les exhortations à la crainte divine.

D) Le cœur divin

Le dieu conçoit la création dans son cœur, organe de l’intellect. Aussi plus tard, c’est par son cœur qu’il prend connaissance de l’état du monde sensible : *Toute ville est placée sous son ombre pour que son cœur puisse y marcher selon ce qu’il désire*, proclame l’*Hymne à Amon de Leyde* (III, 11). Dans le culte, le cœur est apporté au dieu au moment de son réveil, image de la prise de conscience après la léthargie du sommeil.

E) L’Akh

Ce n’est que très occasionnellement que le dieu daigne emprunter la forme d’un esprit-*akh* et endosser une nature humaine. Le mythe de la naissance royale se déroulant en partie dans le monde sensible, l’entité divine agissante usurpe l’apparence d’un être vivant. Amon prend ainsi l’apparence du roi Thoutmosis IV afin de s’introduire auprès de la reine Moutemouia pour concevoir le roi Aménophis.

F) Sekhem

Les dieux manipulent d’autres instruments de pouvoir. Rê est une *force-sekhem dans le ciel*, Amon est *la grande force-sekhem* et, dans les *Textes des pyramides*, les dieux sont des forces-sekhem. À partir du Nouvel Empire, la statue de culte habitée par le ba divin est une image-sekhem (image de puissance). Le mot est conservé en copte sous la forme « chichem » avec la signification « ombre, fantôme, spectre ». Mais contrairement à *akh*, qui est une faculté magique, une forme d’efficacité modelée selon un besoin, un but précis, la force-sekhem est une puissance impersonnelle par excellence, force brutale non différenciée dont toute divinité, tout être de l’imaginaire peut user. La déesse Sekhmet est chargée par Rê de détruire l’humanité rebelle. Elle devient l’incarnation d’une puissance aveugle, traversant le monde et s’enivrant du sang des hommes. La force-*sekhem* est un fait brut, physique, dépourvu de nuances dont chacun, homme ou dieu, peut être la victime ou le bénéficiaire.

III. L’espace et le temps des dieux

1. L’espace des dieux

A) Les limites

Les espaces imaginaires où vivent les êtres divins ne sont ni uniformes ni infinis. L’autorité du dieu suprême s’étend jusqu’aux « confins-djer », c’est-à-dire jusqu’aux limites du monde créé, là où commence le non-créé, l’océan primordial d’où est sorti le monde. Là commence la région extrême de l’imaginaire céleste : *La région lointaine du ciel est plongée dans l’obscurité, on ne connaît pas ses limites vers le sud, le nord, l’ouest, l’est* […] *ce pays est inconnu des dieux et des esprits-akh* (*Livre de Nout*, voir fig. 6). Mais le non-créé n’a pas été rejeté vers un infini vague. Sorte de contrepartie du monde organisé, il est omniprésent : *Il s’étend sous chaque lieu*. En effet, dans les profondeurs du monde, dort l’eau de l’antécréation, le Noun. La réalité de la nappe phréatique de la plaine alluviale du Nil est à l’origine de cette image. Le Noun est une sorte d’espace liminaire enveloppant et aussi l’ultime refuge du Démiurge.

B) L’éloignement des dieux

Aux temps primordiaux, hommes et dieux vivaient dans le même espace, sous la royauté Rê. La séparation des espaces du réel et du vrai est une des conséquences de l’échec de cette cohabitation.

> Les hommes s’étant rebellés contre le souverain solaire, celui-ci décida alors de détruire l’humanité et de se retirer dans le Noun, lieu d’où il est sorti. Mais après les premiers massacres, Rê renonce à annihiler la création et se retire dans le ciel sur le dos de la vache Nout : *Sois éloigné d’eux* (les hommes) *(Livre de la vache céleste)*. Et depuis, Rê parcourt le ciel illuminant les hommes de sa lointaine présence. Malgré l’exil volontaire des dieux qui boudent loin des hommes, la création est sauvée avec toutefois les imperfections dues à son nouveau statut.

Presque tous les dieux d’Égypte peuvent être appelés « seigneur du ciel », même les plus chthoniens d’entre eux. Des divers espaces divins, aucun n’est interdit. Osiris, bien que prince du monde inférieur, est présent dans le monde stellaire sous la forme de la constellation d’Orion. L’éloignement

des dieux dans un coin retiré du ciel lorsque les hommes se conduisent mal n'est pas réservé aux temps mythiques. Pendant les troubles politiques de la fin de l'Ancien Empire, *Rê se séparera des hommes. Il se lèvera et les heures existeront (mais) on ne saura pas qu'il est midi, on ne distinguera pas son ombre… il sera dans le ciel comme la lune* (prophétie de Neferty).

C) Les espaces proches

Terre et ciel se rejoignent à l'horizon ; là où les dieux sont proches des hommes. Les horizons (fig. 2) sont des espaces liminaires proches où le roi, les défunts, les âmes-*ba* assistent et participent au cycle solaire. L'horizon est la frontière à la fois réelle et inaccessible entre le monde sensible et l'imaginaire céleste. Le désert oriental, et partant tous les pays accessibles par les ouadi qui le traversent, est appelé « terre divine », sorte de transposition terrestre du ciel éloigné refuge des dieux. C'est en elle que se retire la mystérieuse et terrifiante déesse lointaine.

L'horizon oriental est aussi le lieu de combat de Rê contre l'ennemi de toujours, Apopis, qui sous la forme de nuages ou de brumes insidieuses s'oppose à la marche du souverain céleste. Lieu de l'embrasement solaire, l'horizon est *l'île des flammes*. Parfois munis de portes aux doubles battants ouverts, les horizons sont également des points de communication avec le monde inférieur : la « Douat ».

À l'origine, « Douat » est un des noms du ciel étoilé (fig. 2) mais, dès les *Textes des pyramides*, cet univers céleste plonge dans le monde souterrain et devient alors la Douat inférieure, sorte de ciel inférieur où disparaissent les étoiles.

> Elle possède de nombreux traits empruntés au monde des vivants : îles, canaux et chemins, portes, chapelles peuplées de dieux et d'esprits mais aussi d'êtres ambivalents à la fois ennemis et alliés du défunt. Au Nouvel Empire, la Douat appartient à la trilogie topologique ciel/terre/Douat. Elle peut désigner la tombe et, par extension, les malheurs toujours possibles et dont il faut se protéger.

Les théologiens du Nouvel Empire, dans un souci de cohérence et de symétrie, ont réparti les divers éléments de la personnalité divine dans les trois espaces : *Son âme-ba est dans le ciel, son corps-djet est dans l'Occident, son image* (de culte) *est dans l'Héliopolis du Sud* (Thèbes) (*Hymne à Amon de Leyde*, IV, 16). Ici, le modèle est humain et Amon est une sorte de défunt sublime. Quant aux hommes, ils doivent mourir pour atteindre les espaces divins.

> Dans le conte du Revenant, l'esprit de Nioubousemekh emploie une curieuse métaphore topologique pour parler de sa mort : *Étant à l'avant des hommes et derrière les dieux, je me suis reposé en l'an 14…*
>
> L'expression implique l'idée d'une frontière que chacun de nous doit franchir, l'un après l'autre, et en deçà de laquelle l'homme change de statut. En somme, l'heure de Nioubousemekh était arrivée, c'était à son tour de passer la frontière pour rejoindre les dieux dans l'espace de l'imaginaire.

2. Le temps des dieux

A) Les deux éternités

La première, l'éternité-neheh (fig. 2), est celle du renouvellement perpétuel des cycles, éternité périodique, elle est rythmée par le parcours solaire : *La route de l'éternité-neheh, c'est le chemin de son père Rê (Naos d'Ismailia*, p. 14, 1.7). L'éternité-*neheh* est une éternité discontinue et cyclique, elle s'oppose à la seconde, l'éternité-*djet*, continue et linéaire. L'éternité-*djet* est la permanence de l'existant, l'éternité-*neheh* celle de son fonctionnement.

Dans une vignette illustrant le *Livre de la vache céleste*, les personnifications des éternités *Neheh* et *Djet* soutiennent les étais du ciel, car le temps et l'espace dépendent étroitement l'un de l'autre : l'éternité-*neheh* se déroule dans l'espace né de la séparation du ciel et de la terre, l'éternité-*djet* est celle de cet espace.

Par définition, tous les dieux créateurs sont à l’origine du temps : tels Amon au Nouvel Empire mais aussi Anoukis*maîtresse des années*. Quant à Osiris : *Il dure après l’éternité-neheh* (temple d’Opet à Karnak). À Rê et Osiris répondent donc respectivement les éternités *neheh* et *djet*. Mais le goût prononcé des Égyptiens pour les jeux formels et les symétries les ont conduits à associer les deux éternités avec d’autres notions dualistes :

1. *Neheh :* *Djet :*
2. Rê Osiris
3. Soleil naissant Soleil couchant
4. Matin Soir
5. Début Fin
6. *Ba* Corps-*djet*

Les valeurs de ces correspondances sont relatives et doivent se lire horizontalement. Il ne s’agit là que d’un jeu formel, créateur d’équivalences logiques dans leur structure, mais artificielles dans leur contenu.

> La première paire constitue la structure directrice, la deuxième découle directement de la première par le mythe. Les paires suivantes sont des transpositions du cycle solaire journalier (3, 4, 5) ou des composants de la personne (6) dans la grille des éternités.

B) La fuite du temps

Dans ce cadre des éternités, les dieux vivent plusieurs temps. Dans les livres funéraires, les dieux et les défunts assistent et participent au cycle quotidien de Rê : *Ta durée de vie est chaque jour* (Papyrus Berlin 3049, XV, 9). Le mythe connaît quelques grandes périodes. Nous verrons plus bas comment les Égyptiens imaginaient la précréation et les ères primordiales (voir p. 79, 88, 91).

> Le nom du démiurge thébain, Kematef, signifie *celui qui a achevé son temps*. Le terme employé pour désigner le temps du créateur, « at » représente dans le langage courant la plus petite unité de temps,

comme si la création n’était qu’un instant. Dans le vocabulaire guerrier « at » signifie *attaque soudaine, puissance*.

Dans les mythes fondateurs de rituels et d’actions dont les conséquences touchent la société humaine, les dieux vivent au temps des hommes. Ils naissent, grandissent, mûrissent, vieillissent et meurent comme eux. Ils sont des enfants, fragiles et précieux comme Harpocrate, des jeunes gens vigoureux et agressifs, comme Horus, des vieillards vulnérables, comme Rê à la fin de son cycle (Atoum), des défunts, comme Osiris assassiné par Seth. Mais le temps divin se distingue de celui des hommes par sa réversibilité. Apparemment, les dieux partagent les instants des hommes, mais leurs actes sont d’éternels renouvellements, comme celui de Rê, inévitable métaphore de la perpétuité cyclique.

L’échelle du temps des dieux n’est pas fixe comme celle des humains. Les dieux du jugement *regardent comme une heure la durée d’une vie* (Merikarê, 55). Il semble même que les théologiens de l’époque ramesside aient imaginé une sorte de transcendance amonienne du temps : *Tu as annoncé ce qui viendra dans l’avenir dans des millions d’années, car l’éternité est devant toi comme hier qui est passé* (Papyrus Berlin 3049, XII).

C) La fin des temps et des dieux

L’inéluctable n’est pas épargné aux dieux, et la fin de l’éternité-*neheh* entraînera leur disparition tandis que la terre sera envahie par les eaux *comme à son commencement et il ne subsistera ni dieu ni déesse* (Temple d’Opet, 112, 13). La survivance d’Osiris et Atoum, même confinés dans le Noun, rend possibles un renouvellement des cycles et l’éternité-*neheh*. En Égypte, la menace est permanente, mais rien n’est définitivement perdu.

La crainte constante des Égyptiens était l’arrêt du temps, accident toujours possible si Apopis réussissait à immobiliser la barque solaire.

> La détresse d’Isis devant son nourrisson agonisant fut telle que la barque solaire s’arrêta, *l’obscurité règne et la lumière a disparu… les saisons ne sont plus différenciées, les formes et les ombres sont*

confondues (Metternich, 210-211, 243-244). Et cette situation terrible se prolongera tant que le venin qui brûle le petit Horus, mais aussi tout être humain piqué par un animal venimeux, ne sera pas vaincu par la magie de Thot.

IV. Langue et subsistance des dieux

1. La langue des dieux

Dans quelle langue les dieux de l'Égypte s'exprimaient-ils ? Pour les Égyptiens des temps anciens, cette question ne se posait pas. Pour qu'elle ait un sens, il aurait fallu reconnaître la différenciation des langages et l'introduire dans la sphère divine. Aux hautes époques, les parlers non égyptiens, barbares et incompréhensibles, étaient ressentis comme les marques de l'imperfection du monde extérieur. Les premiers témoignages d'une réflexion sur la diversité des langues datent de la fin de la XVIII^{e} dynastie : Akhenaton, dans son célèbre hymne à Aton, attribue à son dieu la différenciation des langages, thème qui sera repris dans les hymnes universalistes aux grands dieux créateurs. Dans la théologie classique, cette fonction incombe tout naturellement à Thot, le dieu de l'écrit et du savoir : *Ô Thot, qui séparas les langues de pays à pays*. Khnoum*[a distingué] la couleur des peaux de l'un à l'autre… il a modifié leur langue pour [constituer] des langages* (Esna 17, 1. 20-22), car pour les Égyptiens les langues étrangères étaient dues aux différences de constitution physique de l'organe de la parole. Ramsès III fait enseigner l'égyptien aux prisonniers de guerre : *Il retourna leur langue afin qu'ils marchent sur le (bon) chemin*. L'égyptien, langue des hommes-*remetj*, est aussi celle des divinités qui les ont créés à leur image. L'expression *paroles divines* désigne non seulement l'écriture hiéroglyphique mais aussi la langue des textes rituels. L'introduction de défunts étrangers dans le monde inférieur implique que les dieux comprennent les langues des peuples voisins. Dans la deuxième division du *Livre des cavernes*, une divinité appelée *l'Interprète* figure à la suite de Rê.

Lorsque le grec devint la seconde langue de l'Égypte, certains dieux devinrent bilingues. Le prestige de la langue du pouvoir était tel parmi les paysans égyptiens de certains villages du Fayoum, qu'ils n'hésitaient pas à faire rédiger en grec les questions oraculaires posées à la divinité locale pourtant bien égyptienne.

L'idée de l'existence d'une langue divine non humaine apparaît au Nouvel Empire. Elle est née de l'observation de la nature. Au moment du coucher et du lever du soleil, les babouins s'agitent : *Ils déclament et crient pour lui* et les habitants de l'Égypte *entendent les paroles de jubilation du pays d'Outenet* (horizon oriental) (Édifice de Taharqa, pl. 21). Celui qui comprend le mystérieux langage des babouins comprend les mystères de Rê. En tant qu'officiant idéal, le roi est instruit dans le secret de ce langage divin, il *connaît la langue secrète parlée par les âmes-ba de l'Est* (Édifice de Taharqa, pl. 31). Ce savoir lui permet d'officier matin et soir devant l'autel de Rê dans les chapelles solaires. On a récemment rapproché l'apparition de la langue divine des babouins avec l'introduction de la langue parlée dans la littérature écrite et les documents administratifs. La langue classique est alors reléguée au rang de langue sacerdotale et rituelle aussi incompréhensible à l'Égyptien moyen que les cris des babouins exprimant leur joie devant la plénitude du disque solaire.

2. La subsistance des dieux

Les dieux vivent des offrandes : *Tu es leur vie*, est-il dit du Nil, (car) *lorsque tu viens, leurs pains d'offrande sont multipliés et leurs autels abondamment pourvus*. Cette subsistance au premier degré rend les dieux dépendants des hommes et des vicissitudes de la réalité. Pendant les troubles qui marquent la fin de la XIX^{e} dynastie, les dieux étaient maltraités *de même manière que les hommes et les offrandes n'étaient plus consacrées dans les temples*. Cependant, l'offrande de nourriture seule, même soumise aux prescriptions de pureté et de tabou alimentaire (ni porc ni poisson) ne suffit pas à entretenir les forces divines. Elle n'est rien sans le rite et ses paroles efficaces. L'encens-senetjer*ce qui sanctifie* est donné aux statues divines *pour nourriture, chaque jour, afin de redonner des forces au Seigneur du Diadème* (Sagesse d'Ani). La santé économique du pays, et donc celle des temples, est le signe d'un consensus social, facteur

d’équilibre entre les hommes, la création et les dieux. C’est le règne de Maât. L’offrande rituelle, qu’elle soit alimentaire ou d’une autre nature, est donc symboliquement figurée par l’offrande d’une statuette de Maât, fille de Rê. Les textes proclamant que le dieu *vit de Maât* sont innombrables. J. Assmann a montré que Maât est aussi la parole vivifiante. Évoquer un dieu ou un être de l’imaginaire dans le cadre du rituel contribue à son existence et à sa subsistance.

Chapitre IV

L’apparence des dieux

I. Formes et transformations

Rien n’est plus inconstant que l’apparence d’un dieu égyptien. Sa forme graphique ou plastique, pas plus que son nom ne suffisent pour exprimer par eux seuls sa nature. Sur sa stèle dédiée à Osiris, Imenmès exalte les instruments de la polymorphie divine : *Nombreux sont (tes) noms, saintes (tes) transformations-kheperou, secrètes (tes) formes-irou, dans les temples* (Louvre C 286, XVIII^{e} dynastie).

> Le premier terme dérive d’une racine signifiant *exister, venir à l’existence, se transformer*. Les *kheperou* sont les produits d’une faculté de transformation constamment en action. Par exemple, les changements d’apparences et de noms du dieu solaire au cours de sa course diurne font partie de ses *kheperou* : il est Khépri au matin, Rê à midi et Atoum le soir, chaque stade correspondant à un état de l’astre. Passé dans le monde des dieux, l’homme aspire également à la multiplicité des *kheperou* lui permettant de se transformer en faucon divin, en lotus, en dieu, en phénix, etc. (*Livre des morts*, chap. 76-78).
>
> Le terme « irou » dérive du verbe « ir » faire et, dans le texte cité plus haut, il s’applique en principe aux apparences du dieu dans les temples, c’est-à-dire ses images de culte, « faites » de main d’homme. La connaissance du secret des formes-irou divines est en effet l’apanage des prêtres-artisans chargés de la fabrication des statues de culte.

Les significations premières de ces termes semblent opposer les *kheperou*, transformations cosmiques et de nature, aux *irou*, apparences terrestres des personnages divins. Mais il n'est pas rare que la même apparence soit désignée par l'un ou l'autre des deux termes. Dans un hymne au soleil levant, l'astre est à la fois une *transformation (kheper) du maître des transformations* et *la belle forme (irou) de dieu du matin* (Papyrus Berlin 3050, VII, 7), jeu rhétorique combinant les deux approches : moment d'une transformation constante et multiple *(kheper)*, état plus ou moins stable dans le temps, apparence immédiate et présente *(irou)*. Parfois, par extension de sens réciproque, *irou* et *kheperou* sont mis l'un pour l'autre.

Mais, malgré la multiplicité des apparences ou l'universalisme de leurs attributions, les dieux gardent leur individualité. E. Hornung fait remarquer, par exemple, qu'Amon-Rê, divinité largement universaliste, n'a jamais *l'apparence de la lune, d'un arbre, ni d'un cours d'eau*. Dans la plupart des cas, il est impossible d'attribuer à chaque dieu une apparence unique et spécifique exprimant sa nature. Il faut donc considérer les divers éléments de la description de l'apparence divine comme les mots d'un métalangage.

II. Le corps divin

1. L'anthropomorphisme

Dès l'aube de la civilisation égyptienne, l'anthropomorphisme imprègne la pensée religieuse. La forme humaine et particulièrement le visage sont souvent le signe d'une fonction royale ou ancestrale. Les dieux possèdent un corps avec un cœur pour penser le monde, concevoir, aimer et haïr. Ils ont des yeux, des oreilles, ils voient et entendent, ils ont aussi des mains pour agir : Amon est *Un qui demeure unique, aux bras nombreux* (Papyrus Boulaq 17, VI, 7). Certains dieux sont munis d'une multitude d'yeux. Ces multiplications des organes divins sont plus des images fonctionnelles exprimant l'étendue des pouvoirs du dieu qu'une description d'un être monstrueux. Les magiciens et le peuple emploient parfois ces images pour les amulettes. Les personnifications de concepts sont toujours anthropomorphes, et leur sexe est en accord avec le genre du mot qu'ils

incarnent. Les figurines de nains, ces étranges adultes à l'apparence d'enfants, portant un scarabée sur la tête (dits *Ptah-patèque*) sont la transposition humaine du soleil *vieillard qui se rajeunit* (Y. Koenig).

2. Matière, couleurs et odeurs

La substance du corps divin est composée de matériaux précieux : *Ses os sont en argent, sa chair est d'or, sa chevelure est en lapis-lazuli véritable*. Cette description d'Amon évoque une statue de culte, mais les matériaux possèdent également une symbolique propre. À partir du Moyen Empire, de nombreux textes affirment que l'or est la chair des dieux. Dès les *Textes des pyramides*, l'or est le reflet de l'éclat du soleil. Amon-Rê illumine le ciel de *l'or de sa face*. Toutes ces matières transposent les couleurs naturelles du corps humain en matériaux inaltérables. Mais lorsqu'il parcourt le monde inférieur, le corps du soleil nocturne est d'une matière éminemment périssable : *iouf*, c'est-à-dire *chair, viande*. Sa renaissance matinale n'en sera que plus glorieuse.

Sur les représentations, il arrive que le corps du dieu se pare d'une couleur en rapport avec sa nature : les chairs d'Amon sont parfois bleues, comme il convient à une divinité en rapport avec le souffle et le vent, celles d'Osiris sont vertes, image de la putréfaction cadavérique et de la renaissance végétale, ou encore noires, couleur de la riche terre d'Égypte.

Le corps divin est souvent qualifié de beau *(nefer)*. Cette beauté est métaphorique, car si elle paraît bien naturelle pour Hathor, déesse céleste et dame de l'amour, que penser de l'exaltation de la beauté de Sobek, le dieu crocodile ? Le concept-*nefer* est l'expression d'une harmonie fonctionnelle. La « beauté » de Min est son phallus. Les corps des dieux possèdent encore bien d'autres qualités physiques, en particulier une odeur suave. C'est d'ailleurs cette fragrance divine qui permit à la reine Ahmès d'identifier Amon-Rê pénétrant dans sa chambre après avoir pris l'apparence de son époux, Thoutmosis I. La reine Hatchepsout naquit de cette rencontre.

3. L'âge des dieux

Le corps du dieu anthropomorphe est, selon sa nature, celui d’un adulte ou d’un enfant. L’enfant est toujours un petit garçon, âgé de 2 ans environ, nu, l’index touchant ses lèvres dans une posture bien de son âge. Les fillettes n’ont pas eu accès au code iconographique divin. En revanche, les déesses sont toujours représentées comme des femmes nubiles parfaitement formées. Les dieux adultes ont l’apparence d’un homme dans la force de l’âge. Dans le cas des dieux-fils combattants, comme les nombreux Horus, on peut imaginer de puissants jeunes gens à peine sortis de l’adolescence. Les dieux vieillissent et meurent, mais les Égyptiens répugnaient à représenter ces êtres sublimes marqués des misères de l’âge. L’image d’Atoum, vieillard courbé et appuyé sur un bâton, n’est que le signe d’un moment du cycle solaire.

4. Les androgynes

On trouve fréquemment dans les processions divines des soubassements des temples une figure étrange : un personnage au ventre rebondi, masculin par sa barbe, mais doté d’une lourde poitrine « féminine », vêtu d’une simple ceinture parfois munie d’un étui phallique. Ces génies, connus dès l’Ancien Empire, symbolisent Hâpi le fleuve nourricier. Il est de tradition de voir dans ces génies-Nils des êtres androgynes. Pourtant, Hâpi est un homme car dans les processions de génies, il alterne avec des figures féminines personnifiant aussi la prospérité matérielle. Son impressionnante poitrine est celle d’un homme obèse. Hâpi, image d’une idéale prospérité nourricière, présente les marques de la suralimentation. Heureusement, les Égyptiens n’ont pas soumis les personnifications féminines au même régime iconographique. Un texte démotique expose une interprétation bisexuelle des génies-Nils : *L’image de Hâpi, dont une moitié est un homme et dont l’autre moitié est une femme* (Papyrus Berlin 13603).

Le genre des Démiurges, dieux créateurs, le plus souvent mâles et solitaires, parfois agissant par couples, est sans équivoque. La déesse Neith, créatrice du monde, est *un homme agissant comme une femme*, *une femme agissant comme un homme*. Un texte en estime sa féminité en termes mathématiques : *2/3 d’elle sont masculins, 1/3 d’elle est féminin*, mais les représentations la montrent entièrement féminine : la bisexualité concerne la fonction et non le personnage divin.

Plusieurs grandes divinités masculines sont qualifiées de *père et mère* (par exemple Amon, Aton, Osiris, Sokar, etc.). Cette bisexualité n'est pas une androgynie de nature, mais une métaphore dualiste exprimant à la fois l'efficacité de l'Un des origines et l'étendue de son action.

> La vignette du chapitre 164 du *Livre des Morts* montre une femme à trois têtes (lionne, humaine, vautour) invoquée sous le nom de Sekhmet-Bastet-Rat. Le texte décrivant l'image l'appelle Mout et spécifie qu'elle doit être pourvue d'un phallus en érection. Il s'agit là d'une image composite superposant des signes appartenant à la catégorie des divinités « panthées » ou plus exactement « paniconiques » (D. Meeks), êtres hybrides superposant plusieurs fonctions divines et particulièrement prisés par les magiciens.

5. Les êtres hybrides

La très déroutante apparence mi-humaine, mi-animale de nombreuses divinités égyptiennes est le produit d'un compromis entre une pensée anthropomorphique visant à l'abstraction et les apparences des forces naturelles. Ces images sont des combinaisons de signes d'identité ou de fonctions et non pas des figures réelles.

Certains dieux, dont la fonction principale est difficile à représenter, ont de préférence une forme entièrement anthropomorphe : Amon, le Caché, peut-être un antique dieu du vent ; Atoum, dieu de la royauté, etc.

La forme hybride la plus fréquente associe un corps humain et une tête animale. Il est intéressant de noter que les animaux tardifs (cheval, coq) et les animaux préhistoriques (girafe, éléphant, etc.) ne font pas partie du répertoire animalier divin. La face divine est une marque d'identité soit particulière, soit générale. Certaines sont propres à une seule divinité : la tête de l'oiseau ibis, par exemple, renvoie sans équivoque au dieu Thot. D'autres ont un champ d'application réduit à quelques dieux : Anubis ; Oupouaout, *l'ouvreur des chemins* ; Khentiamenti, *celui qui préside à l'Occident*, pour les divinités canines par exemple. D'autres, enfin, touchent un large éventail de dieux : les divinités à tête léonine, marques des forces de destruction, sont très nombreuses. On a répertorié près de 40 déesses à

tête de lionne. Tous les dieux célestes ou agressifs peuvent prendre la forme d'êtres à tête de faucon. Le serpent est associé aux divinités chthoniennes ou aux forces de croissance de la végétation.

Les Égyptiens n'ont pas reculé devant les associations les plus étranges. Parfois, seul un détail du visage suffit à évoquer l'aspect animal du dieu : sur les colonnes dites hathoriques, le charmant visage de la déesse est encadré d'oreilles de vache. D'autres formes sont franchement monstrueuses comme les hippopotames à plusieurs têtes de la crypte du temple de Tôd censés représenter la déesse Tjenenet, la parèdre de Montou. Les démons et êtres apotropaïques se jouent des sages apparences des grands dieux.

L'assemblage inverse d'une tête humaine sur un corps animal, moins fréquent, est cependant bien attesté : les sphinx, les oiseaux-*ba*. Mais ces expressions iconographiques représentent rarement des divinités particulières. Elles sont le signe de l'ingérence des humains, rois ou défunts, dans l'imaginaire et l'accession à un pouvoir qui ne leur est pas naturel (D. Meeks).

Dans l'ensemble, le visage est la représentation d'une personnalité, le corps celui d'une faculté. Dans chaque nome, l'oiseau-*ba* d'Osiris arbore la face du dieu local. Les figures combinant diverses parties des corps animaux expriment par l'image des associations de fonctions divines. Khonsou l'Ancien de Karnak (corps d'un crocodile momifié avec une tête de faucon) combine le signe du dieu céleste avec le corps de l'être primordial de la théologie locale.

6. Les apparences animales

Certaines divinités ont une apparence simplement animale comme les taureaux Apis, Mnévis, et Bouchis, le chien Oupouaout, parfois associé à une divinité plus abstraite et donc anthropomorphe comme Ptah, Rê et Montou pour les trois taureaux cités. De nombreux dieux comptent parmi leurs diverses formes des manifestations purement animales : le bélier de Khnoum et d'Amon, l'oie d'Amon, le babouin et l'ibis de Thot, la gazelle d'Anouqis. Mais le statut de ces animaux est très varié selon qu'ils

symbolisent le domaine d’action de la divinité ou qu’ils représentent sa fonction, ou son emblème, ou encore une incarnation divine recevant un culte (voir p. 104). Dans les représentations, l’anthropomorphisation des « animaux sacrés » apparaît tôt : dès la XII^{e} dynastie, le taureau Apis peut prendre un corps humain. Parfois, l’apparence divine s’éloigne des modèles du monde vivant. Horus d’Edfou, le dieu combattant et destructeur des ennemis de Rê, part à l’assaut des révoltés et fond sur eux sous la forme d’un disque solaire ailé, brûlant les regards. Le pilier-*djed,* objet probablement memphite, est considéré comme une apparence d’Osiris, le « stable » *(djed)*. À partir du Moyen Empire, il peut être représenté muni de bras portant les sceptres du dieu. Le sistre orné de la tête de la déesse aux oreilles de vache est une figure de Hathor.

III. Les attitudes et les attributs

1. Les postures

En général, les attitudes des dieux sont assez peu significatives. La divinité anthropomorphe est représentée soit debout, soit assise sur un trône. Certains dieux, tels Ptah, Khonsou et Osiris sont représentés le corps vu de profil et drapés dans une sorte de gaine leur donnant l’allure d’une momie. Cette apparence est connue dès l’époque archaïque, bien avant la pratique de la momification. Elle n’est pas réservée aux dieux en rapport avec la mort. Quelques dieux ont une posture spécifique. Le dieu Min, gainé comme Ptah et Osiris, dresse vers le ciel la main droite supportant un flabellum. La main gauche, glissée sous la gaine, tient son sexe en érection. Cette attitude est très ancienne comme en témoignent les statues colossales de Min découvertes dans sa ville de Coptos et récemment réattribuées à l’époque archaïque. Les déesses Meret, bras tendus, frappent dans leurs mains pour rythmer l’acclamation des orants. Heh, personnification des millions d’années, dresse ses deux bras vers le ciel. Quand il le faut, les dieux adoptent le code gestuel commun à l’ensemble de l’iconographie égyptienne. Les déesses pleureuses sont accroupies, la main levée vers le visage, les dieux morts sont couchés, raidis dans leur étui momiforme. Les dieux renaissants sont couchés mais lèvent le bras vers leur visage. Les

protecteurs touchent l’épaule de leurs protégés, les dieux parlant lèvent la main horizontalement pour appuyer leur propos, etc. Mais en général, les dieux égyptiens sont sobres et mesurés dans leur attitude, à l’inverse des divinités d’origine étrangère qui s’agitent armées et caracolant (voir p. 116).

2. Les accessoires divins

Les mains des dieux sont rarement vides. Dans l’une ils tiennent la croix ansée-ankh, symbole de la vie, dans l’autre le sceptre-ouas (fig. 3 [p. 60]). Le sceptre-*ouas* dérive, semble-t-il, d’un bâton fourchu destiné à attraper les serpents. Cet objet est connu dès l’époque archaïque et, tout en restant en usage dans la vie terrestre, il est devenu le symbole du pouvoir des dieux. En intronisant le roi, les dieux lui accordent la vie et la force-*ouas*. Comme la vie-*ankh, ouas* est un bienfait dispensé par les dieux. Le verbe dérivé « ouasi » signifiant « tomber en ruines », la notion *ouas* pourrait être en rapport avec les forces de maintien d’un état. Dans les mains des déesses, ce sceptre est remplacé par le plant de papyrus, symbole hathorique en rapport avec le pouvoir des déesses douces et terribles à la fois.

Ces objets sont communs à tous les dieux. Quelques divinités tiennent des insignes spécifiques en rapport avec leur nature. Osiris en tant que dieu-roi, comme le mystérieux Andjety du 9e nome de Basse-Égypte, est muni des insignes du pouvoir : la houlette-heqa et le flagellum-*nekhekh*. On admet traditionnellement que ces deux objets, ritualisés très tôt, étaient des instruments de bergers. Certaines divinités guerrières, telles Neith, Ouaset ou Montou sont parfois montrées armées d’un arc, de flèches ou d’une massue. Thot l’intellectuel tient sa palette de scribe.

Parfois les dieux portent des objets sur la tête, mais dans la majorité des cas il s’agit de signes d’identification ou même du nom de la divinité (Isis et Nephthys). Ainsi, Geb peut être figuré par un personnage portant une oie-*geb* sur la tête. Les diverses formes du dieu solaire portent sur leur chef un disque rouge encerclé du serpent, les dieux lunaires sont dotés d’un disque et d’un croissant horizontal.

Le trône des dieux affecte une très ancienne forme royale : sa forme évoque le signe-*hout* (demeure), son décor en bandes bariolées ou en plumules de

faucon rappelle la nature horienne du détenteur du pouvoir. La fonction est parfois décrite par l'image de l'union des Deux-Pays (deux génies-Nils nouant les plantes symboliques de la Haute et de la Basse-Égypte) frappant l'angle latéral inférieur du trône. Ce meuble archaïque est affecté à l'usage exclusif des êtres divins et des souverains. En revanche, quelques personnages célèbres divinisés, tels Imhotep et Amenhotep fils de Hapou, bénéficient du confort des luxueux fauteuils à la dernière mode de leur vivant.

3. Le costume

La principale caractéristique du costume divin est son atemporalité. Les hommes portent un pagne à devanteau et une sorte de maillot à bretelles, les dames sont vêtues d'une longue robe collante à bretelles partant sous les seins et descendant jusqu'aux chevilles. Les hommes portent également une barbe postiche au bout légèrement recourbé. Une lourde perruque tripartite couvre le haut des épaules, artifice bien commode pour dissimuler les raccords entre une tête animale et un corps humain. Ce costume de base, sorte d'uniforme divin, apparaît dès l'Ancien Empire et ne changera plus guère, quelle que soit l'évolution de la mode des costumes profanes et royaux. Tout au plus les déesses bénéficient-elles à partir du Nouvel Empire d'une sorte de casque représentant un vautour enveloppant la tête divine de ses ailes. Quelques détails vestimentaires sont spécifiques à certaines divinités : l'étui phallique des génies-Nils, le bonnet de Path, la chemisette de la déesse Bastet, etc. Les dieux portant un costume historiquement fixé sont des humains divinisés. Amenhotep fils de Hapou et fils de Ptah porte le costume des vizirs de la fin de la XVIII^{e} dynastie, Imhotep arbore la tenue des hauts personnages de l'Ancien Empire, Ahmès Nefertari et Aménophis I^{er} sont vêtus comme les souverains du début de la XVIII^{e} dynastie. La déesse Hathor de l'Occident qui accueille Séthi I^{er} dans le monde inférieur porte une ample coiffure dite « à volants » que n'auraient pas reniée les élégantes du temps. Mais la perruque féminine possède une signification érotique en accord avec les fonctions d'Hathor, dame de l'amour.

4. Couronnes et coiffure

La coiffure et la couronne font partie, avec la tête, des éléments d’identification d’une image divine. Certaines couronnes sont réservées à une seule divinité, tels la couronne blanche à cornes et le mortier à plumes de Satis et d’Anoukis ou la quadruple plume d’Ounnouris ; mais le plus souvent plusieurs divinités portent la même coiffure. Parfois le rapport entre la fonction divine et la couronne paraît évident : Osiris et la couronne-atef, sans doute une antique couronne royale ; Atoum, dieu régalien et la double couronne de la royauté égyptienne. Les pleureuses et les servantes divines portent une modeste calotte. La tête d’Amon, dieu du souffle, est ornée de deux plumes comme Min de Coptos. Souvent le rapport entre le dieu et sa couronne n’est pas clair : quelle est, par exemple, l’origine de la double-plume posée sur les cornes horizontales, coiffure portée par Ptah-tanen, mais aussi par Osiris ? À l’époque tardive, la plupart des déesses portent la couronne dite « hathorique », composée d’un disque solaire placé entre deux cornes. Les couronnes divines combinent différents types de coiffure. On connaît quelques exemples de couronnes composites tardives spécifiques à une divinité (couronne de Geb combinant la couronne rouge et la couronne-*atef*), mais dans l’ensemble, elles relèvent plus d’un commentaire théologique né de la conjonction d’un type d’acte rituel et d’une divinité que de l’insigne d’identité de celle-ci.

IV. Des images à lire

En somme, représenter un dieu ne consistait pas à reproduire l’apparence d’un être imaginaire, mais à composer une image adaptée aux circonstances en combinant diverses options iconographiques, chacune ayant sa signification propre. Le résultat, explicité par un texte, est plus proche de l’anaglyphe fonctionnel que de la représentation fixe et immuable d’une personne divine.

Fig. 4. – **La vignette du papyrus funéraire de la chanteuse d’Amon Ikaioukhered (Musée d’Histoire naturelle de Colmar, vers l’an mille**

avant J.-C.), la montre officiant devant un dieu hiéracocéphale gainé, assis sur un trône, tenant les sceptres *heqa* et *nekhekh* et arborant sur la tête le disque solaire entouré de l'uréus. Le texte nous apprend qu'il s'agit de *Rê-Horakhty* (Rê, Horus-des-Deux-Horizons), le supérieur des dieux, c'est le soleil ambulatoire, mais cette image explicite ajoute que le dieu est considéré dans sa fonction régalienne (les sceptres) englobant le monde inférieur (forme gainée).

Fig. 5. – **À l'inverse, sur une paroi du temple de Séthi I^er^ à Abydos, les dieux d'une compagnie divine apparaissent sous l'apparence neutre non explicite d'une foule de personnages anthropomorphes vêtus de l'uniforme divin. Seuls les noms gravés devant chacun d'eux permettent de les différencier. L'extrait choisi montre Anubis le dieu-chien gardien des nécropoles et maître de l'embaumement, rappel des chacals et des chiens errant non loin des habitations et dans les cimetières à la lisière du désert, et la bonne déesse-grenouille Hequet, dame des naissances, sous une sage apparence humaine. L'hiéroglyphe déterminatif du nom d'Anubis a gardé la forme mixte du dieu.**

Chapitre V

La société divine

I. Le modèle familial

1. Couples et parèdres

S'il est fréquent qu'une divinité féminine soit associée à un dieu masculin, son statut n'est pas *a priori* celui d'une épouse. En Égypte le couple n'a pas de fondement religieux. Le lien social prédominant est celui qui unit le père et le fils, ou mieux, le père et son héritier, gage de continuité. Parfois, la divinité parèdre est un doublet affecté du signe grammatical du genre opposé : Sokaret, version féminine du dieu Sokar, Inpout, compagne d'Anubis (Inpou), Tefen ou Sécha, formes masculines des déesses Tefnout et Séchat. Parfois, les parèdres assument des charges complémentaires de celles du dieu principal : au Moyen Empire Khnoum de Heour en Moyenne-Égypte, divinité-bélier de la fécondation, est assisté de la bonne déesse-grenouille Heqet, l'accoucheuse : l'association fonctionnelle a pris l'apparence d'un couple. Les dieux n'échappaient pas aux vicissitudes conjugales : un homme du village de Deir el-Medineh découvre avec stupeur que sa femme le trompe : *C'est l'abomination de Montou,* déclare-t-il indigné. Montou le dieu guerrier, parfois cité dans les contrats de mariage, paraît être le garant des bons ménages. Un certain jour de l'année, il est recommandé de s'abstenir de toute activité sexuelle, car ce jour-là le dieu Hedjhotep a mal agi contre Montou. Le petit dieu des vêtements serait-il un séducteur ? Une Sagesse tardive attribue à Mout, mère divine de la Lumière, l'existence des bonnes épouses et à Hathor, la sensuelle, celle des femmes de mauvaise vie.

2. Procréation et naissance

Le rôle de la conjonction sexuelle dans la procréation était connu aux hautes époques. Dans les *Textes des sarcophages* Ihy, fils de Hathor et de Rê, raconte sa conception : *C'est moi qui ai été éjaculé ; j'ai coulé entre ses cuisses* […] *ma mère m'a fait couler (en elle) tandis qu'elle perdait conscience de son corps sous les doigts du maître des dieux qui la dépucelait ainsi en ce jour d'orgueil (?)* (chap. 334, trad. P. Barguet). Certains dieux naissent de manière monstrueuse : Seth sort de la bouche de Nout ou, selon une tradition rapportée par Plutarque, perce brutalement les flancs de sa mère. Car Seth, responsable des inévitables dérèglements du monde, n'est pas un enfant divin chéri de sa mère Nout. Dès sa naissance celle-ci se déchaîne contre lui : *Mes doigts sont contre lui comme des couteaux acérés, mes ongles sont contre lui comme des lames métalliques* (Papyrus Louvre 3129).

À l'inverse, les naissances divines fondées sur le modèle familial soulignent la cohésion entre les membres de cette famille. Celle-ci peut être simplement sociale, le récit fonde mythologiquement la passation de l'héritage et la succession père-fils. On a alors recours au vocabulaire osirien, car Osiris est l'héritier de *Geb, prince des dieux*, mais aussi le père contesté d'un orphelin. La désignation collective des *enfants de Nout*, dieux de la quatrième génération héliopolitaine (voir p. 82) (Osiris, Seth, Isis, Nephthys et Horus) souligne une cohésion de clan. Enfin, lorsqu'il s'agit d'exprimer les liens d'amour qui unissent la mère et son nourrisson, on a recours à l'image d'Isis et de son fils Horus.

> Selon une tradition connue dès l'Ancien Empire, les *enfants de Nout* sont nés pendant les jours épagomènes. Ces cinq jours sont intercalés entre la fin de l'année de 12 mois de 30 jours et le Nouvel An. Plutarque donne une version familiale de ces événements : Nout, maîtresse de Geb, est interdite d'enfantement pendant le cours de l'année. Mais son amoureux, Thot, jouant aux dés avec la lune, lui ravit cinq jours hors de l'année permettant à Nout d'accoucher.

On connaît quelques édifices tardifs consacrés à la commémoration de naissances mythologiques des grands dieux : le temple d'Opet à Karnak

(naissance d’Osiris), le temple d’Isis à Dendara. Ces édifices à podium sont peut-être la transposition architecturale des briques d’accouchement.

3. Les dieux-enfants

Connus parfois dès les premières dynasties, ils sont au carrefour de forces variées : puissance de la conception, amour maternel, espérance de vie, joie, assurance de la succession. Le jeune Ihy, enfant divin d’Isis/Hathor, est *la semence première de Rê, bien-aimé* de ses parents. Le doux enfant tète sa *mère Isis* mais, fils de Hathor et héritier de Rê, il porte la couronne royale frappée du terrible uréus, et l’Égypte entière *est dans la crainte* devant lui. Le petit Neferhotep*Parfait d’apaisement* est un dieu-enfant fils d’Hathor dans sa ville de Hou, non loin de Thèbes. Ce bel apaisement-hotep est celui d’Hathor : la déesse furieuse s’est transformée en mère aimante. Mais dans les temples gréco-romains Neferhotep est aussi un *ba* procréateur, bélier divin, *aimé des épouses à la vue de sa beauté*. Ici, la *beauté* du dieu est une métaphore pour le phallus et l’apaisement-hotep est aussi celui de l’éros. Ainsi, Neferhotep est à la fois l’Enfant et l’expression des forces qui ont permis sa naissance.

À partir de la XXIe dynastie, Harpocrate (Horus-le-petit-enfant) prend de plus en plus d’importance, il remplace ou assimile les anciens Horus-enfants. À partir du ive siècle avant J.-C., la naissance du nouveau-né, fils de la déesse locale, est célébrée dans les mammisis. Ces édifices spécialisés sont la transposition en pierre des kiosques de naissance, constructions légères édifiées en principe à l’extérieur de la maison et où se retiraient les dames égyptiennes pour accoucher et soigner le nourrisson.

Le rituel du mammisi tire son origine de la mythologie royale thébaine du Nouvel Empire faisant du roi le fils charnel d’Amon. Dans la version divine et mammisiaque du mythe, le nouveau-né est le dieu-enfant local (Ihy et Horsomtous à Dendara et Edfou), mais le dieu procréateur est toujours Amon. Le but final est de justifier la royauté terrestre, alors assurée par des souverains étrangers, par une théologie de l’enfant divin, héritier et successeur idéal. L’enfant divin et royal tète au sein de sa mère le lait *vie et ordre* (*ankh* et *ouas*), attributs des dieux face à l’humanité.

4. Familles et triades

La formation de triades est un phénomène relativement tardif. Il arrive que la triade divine utilise un modèle familial (Osiris-Isis-Horus) mais bien d'autres associations ont cours. La célèbre triade thébaine composée d'Amon, Mout et Khonsou, par exemple, est une bien curieuse famille. Jamais Amon et Mout ne sont représentés en tant que couple sans le dieu-fils Khonsou. Mout est la mère, mais qu'en est-il d'Amon et, forme féminine d'Amon, également considérée comme sa mère ? Quant à Khonsou, sa nature première est celle d'une redoutable divinité lunaire, et bien qu'il assure à l'occasion le rôle de fils d'Amon, sa fonction est très éloignée de celle de l'attendrissant bambin du modèle familial occidental. Souvent, le dieu-enfant n'est introduit que tardivement, il en est ainsi pour Nefertoum, rejeton de Ptah et Sekhmet à Memphis. Les fonctions des membres de ces pseudo-familles dépendent entièrement du contexte mythique ou rituel où elles sont évoquées. Satis et Khnoum, très ancien couple divin de la première cataracte, s'adjoint la déesse Anouqis au Moyen Empire. Parfois Anouqis est une déesse nourricière qui donne le sein au roi. En conclusion, la famille est un des référents descriptifs de la société des dieux, mais ce schéma est bien loin de s'appliquer à l'ensemble des divinités égyptiennes. Le modèle familial est essentiellement occasionnel et non structurel.

II. Les compagnies divines

1. De la diade à l'ogdoade

À part le démiurge et la divinité des théologies solaires, le dieu égyptien est rarement solitaire. Certains d'entre eux sont des entités doubles. Le brutal dieu du 10^{e} nome de Haute-Égypte « Antyoui », c'est-à-dire *les deux griffus,* exprime en un nom la violence du combat entre deux principes opposés, sans doute Horus et Seth. Routi de Léontopolis dans le Delta est un couple léonin parfois décomposé en Geb et Tefnout. De nombreuses divinités sont regroupées par paires fonctionnelles dont les jeux de symétries forment l'ossature de formes littéraires ou iconographiques.

> Les mécanismes d'associations sont très divers : *par dédoublement :* Maâty « la double Maât » dans la salle du jugement d'Osiris par contamination de symétrie avec Isis et Nephthys ; *par fonctions d'actions convergentes :* Isis et Nephthys empressées auprès de leur frère Osiris ; *par fonctions d'actions opposées :* Horus et Seth, les éternels rivaux ; *par fonctions complémentaires :* Sia et Hou, conception et expression ; *par oppositions géographiques :* Nekhbet, déesse-vautour emblème de la Haute-Égypte, et Ouadjit (Outo), déesse serpent de Basse-Égypte, etc.

La triade masculine ramesside Amon-Rê-Ptah est le produit d'une théologie globalisante associant les dieux des grands centres intellectuels de l'époque : Thèbes, Héliopolis et Memphis. Le groupe Ptah-Sokar-Osiris n'est pas à proprement parler une compagnie de personnages divins, mais l'expression de fonctions divines complexes (résurrection du corps reconstitué) à travers des noms divins.

Certaines compagnies de quatre dieux, comme les quatre fils d'Horus, sont le produit de l'association de deux paires : Amset et Hapi, Douamoutef et Qebehsenouf. Les chefs des quatre générations divines primordiales Rê, Chou, Geb et Osiris sont à l'origine de compagnies de béliers support de *baou* divins (le Bélier des Béliers de Mendès) ou de crocodiles à Saft el-Henna. Souvent le nombre quatre est en rapport avec les directions cardinales : les quatre étaient célestes, les rites de purification répétés par quatre fois, etc. La compagnie des quatre Montou de la région thébaine est issue de l'existence de quatre temples. Les groupements par sept, plus rares, touchent à la magie. Les déesses Hathor qui statuent sur le sort du nouveau-né sont au nombre de sept. À l'époque tardive, elles seront identifiées avec diverses formes locales de la déesse. L'ogdoade hermopolitaine est formée par le doublement par couples des quatre personnifications des forces descriptives du monde de la précréation (voir p. 79).

2. Ennéades et troupes divines

Enfin, la célèbre ennéade héliopolitaine est composée des neuf dieux des quatre générations primordiales : 1. Atoum ; 2. Chou et Tefnout ; 3. Geb et Nout ; 4. Osiris, Seth, Isis et Nephthys (voir p. 82). Mais l'Ennéade est

souvent un terme général désignant un ensemble des dieux présents, soit dans le mythe, soit dans la réalité cultuelle. Ils sont sept à Abydos. À Karnak résident deux ennéades de 15 dieux. La première, *la grande*, regroupe les grands dieux de tout le pays, la seconde, *la petite*, leur associe des divinités locales. Au total 30 dieux, une « mabait », forment la cour d’Amon. Le nombre neuf, c’est-à-dire trois fois trois, est une sorte de pluriel des pluriels. Il arrive que le nombre des membres d’une compagnie soit plus important que leur identité. Nous avons vu que les quatorze kaou de Rê et ses sept *baou* ne reçoivent de noms individuels que tardivement. Le caractère artificiel de ces compagnies ressort de leur composition et, dans la plupart des cas, les « ennéades » locales n’entourent le dieu principal que sur le papyrus ou, au mieux, sur les parois du temple.

Pour l’ancien Égyptien, répartir les dieux en séries numériques était une manière de quadriller l’imaginaire. Le but n’était pas d’énumérer le contenu de l’invisible mais de concevoir une structure de mise en ordre rassurante par sa logique.

3. Les dieux-foules et leurs animateurs

Comme dans le monde terrestre, les sujets du dieu régnant sont là pour l’acclamer et manifester bruyamment la joie du peuple divin en sa présence. Ce rôle est dévolu à des troupes anthropomorphes spécialisées : les *baou de Nekhen* à têtes de chacals et les *baou de Pe* à têtes de faucons. Ils représentent peut-être d’anciens souverains de Haute-(Nekhen) ou de Basse-Égypte (Pe), ou d’antiques divinités de ces deux villes emblématiques. Agenouillés, ils se frappent la poitrine du poing et exaltent à chaque coup un profond « ha » pour saluer l’apparition du soleil. À leur tête, et tournées vers eux, les déesses Meret du Sud et du Nord, gracieuses dirigeantes de ces bruyantes équipes de supporters, règlent la mesure en frappant dans les mains. D’autres groupes jouent ce rôle de foules acclamantes et enthousiastes. Leur apparence est variée (criocéphale, têtes de babouins, etc.), mais tous ces individus restent anonymes. Ils sont désignés collectivement par le nom du lieu où ils officient : les âmes de l’Est, les âmes de l’Occident, les âmes d’Héliopolis qui accueillent et accompagnent l’astre solaire, etc.

III. Hiérarchie et recrutement des dieux

1. L'accession à la divinité

A) Les particuliers

Sous certaines conditions, le monde divin était accessible aux simples mortels. Le verbe « senetjer » *rendre divin* désigne les opérations de purification accompagnant tout changement d'état. Dans le *Livre de Nout*, le soleil est purifié lorsqu'il franchit l'horizon et passe dans la Douat. Dès la XI^{e} dynastie, tout défunt devenait par la vertu des rites un Osiris, un être divin habitant la Douat et fréquentant les dieux et génies. Le passage au statut divin avec un culte reconnu de tous n'est pas le résultat d'un rituel spécifique. C'est la dimension sociale du défunt dans la mémoire des vivants qui le distingue dans l'au-delà. Ses fidèles portent leur nom et espèrent accéder à l'état de « pensionné » *(imakhou)* auprès d'eux en lieu et place du banal souhait d'imakhou auprès d'Osiris. À Saqqarah, Paser (XVIII^{e} dynastie) est attentif aux implorations de sa clientèle : *Écoute les supplications de (tes) enfants et du personnel de ta maison*. […] *lorsqu'on t'appelle, tu viens à l'instant et tu parcours ta maison sur terre*. Le chef est bon candidat à la divinisation surtout si ses responsabilités s'étendaient à toute une ville ou région. Certains chefs d'équipe d'artisans décédés deviennent des « esprits-*akh* parfaits » et jouent le rôle de médiateurs entre leurs anciens subordonnés et les dieux.

> Il en va ainsi de Neferhotep, défunt chef d'équipe des chantiers de la Vallée des Rois, peut-être assassiné par son successeur Paneb, un fort mauvais sujet compromis dans plusieurs affaires de vols, de détournements de biens et de viol. Isi, gouverneur du nome d'Edfou vers 2460 avant J.-C., devint un « dieu vivant » après sa mort et son culte se perpétua sur sa tombe pendant cinq siècles. Les gouverneurs Ibou et Ouakha de Qaou el-Kébir en Moyenne-Égypte ont également fait l'objet d'un culte. Le gouverneur d'Éléphantine sous Pépi II,

Pépinakht surnommé Heqaib, connut le même sort enviable avec de plus le privilège d'une chapelle particulière dans l'enceinte de Khnoum. Kagemni, vizir du roi Téti (VI^{e} dynastie), a été traité de la même façon sans doute en raison de la réputation de sa sagesse de juge. À l'époque tardive, on connaît Nespamedou d'Éléphantine qui rendait des oracles, Bakennifi l'athribite, Horemheb de Naucratis, sans parler des nombreux « bienheureux » (les hésy, litt. les loués) comme le vizir de Ramsès II, Khay. Mais la renommée de la plupart de ces personnages resta purement locale et relativement réduite dans le temps.

La carrière posthume d'Imhotep, conducteur des travaux de Djoser (III^{e} dynastie), grand prêtre d'Héliopolis, fut prestigieuse. Dès le règne de Ramsès II, il est considéré comme dieu des scribes et des médecins, fils de Ptah et de Sekhmet. Au vii^{e} siècle avant J.-C., on lui consacre des temples et à l'époque gréco-romaine son culte se développe au point de faire de lui l'équivalent d'Asklépios, sous le nom d'Imouthès. Il est l'époux d'une dame nommée *Bonne année*, allusion à Sekhmet, protectrice de l'année. Le nom de sa mère terrestre, Kheredouânkh *les petits enfants vivent* sonne comme un nom-programme : la mortalité enfantine était alors très forte. Son culte s'étendra jusqu'à Méroë au Soudan et survivra sous divers avatars à la christianisation et à l'islamisation de l'Égypte. Amenhotep, fils de Hapou, était un militaire et conducteur des travaux d'Aménophis III, auteur présumé de réalisations spectaculaires comme l'érection des colosses de Memnon. Au ii^{e} siècle avant J.-C., il reçoit un culte conjoint avec Imhotep dans le temple de Deir el-Bahari à Thèbes converti en lieu d'oracle. Comme Imhotep, il est fils de Ptah, mais aussi de Thot et de Sechat. Sa renommée cependant, ne dépassa guère les limites de la région thébaine.

B) Les rois divinisés

Les privilèges du médiateur ritualiste qu'est le roi n'apparaissent qu'après le couronnement. Ils ne sont pas concédés à la naissance, même s'il y a une sorte d'effet rétroactif dans les textes.

La sacralisation du pouvoir s'appuie plus sur les régalia (couronnes, sceptres, images royales, etc.) que sur la personne même du roi. Muni de

ces insignes et officiant, le roi vivant est un *netjer-nefer*, mais il ne devient un *netjer* à part entière qu'après la mort. À certaines périodes, on a tenté d'étendre la divinité de la fonction royale à la personne du souverain (Ramsès II) ou même au couple royal (Aménophis IV et Nefertiti). Les exemples de culte au roi divinisé, soit mort, soit vivant, sont de deux types. Dans la première catégorie, le culte est l'expression d'une volonté déterminée du pouvoir. Les motivations sont souvent politico-religieuses et la forme du culte est variable selon les lieux.

> Par exemple le culte aux statues de Ramsès II à Horbeit en Basse-Égypte et au roi vivant en Nubie ; le culte des fondateurs de dynasties par leurs descendants directs (XVIII, XIX, XXIX et XXX^{es} dynasties) ou leurs lointains successeurs (culte de Montouhotep II sous les Ramessides). À l'époque gréco-romaine, Amenemhat III reçut un culte dans le Fayoum, région mise en valeur au Moyen Empire.

Dans la seconde catégorie, le culte s'adresse à la mémoire d'un souverain sage et à la renommée populaire. Aménophis I^{er}, souverain constructeur, et sa mère Ahmès-Nefertari, très en vogue auprès des ouvriers de la nécropole, devinrent les protecteurs et intermédiaires attitrés des artisans puis des bonnes gens de Thèbes. Snefrou était honoré dans le Sinaï.

2. Les souverainetés divines

A) La royauté mythique

Par sa marche autour du monde visible dès les premiers instants de la création, le soleil est le souverain de l'Univers, *maître de tout ce qui est et vit dans l'orbe du Disque*. Cette souveraineté solaire est le fondement de l'idéologie royale en Égypte car Pharaon, image d'Horus sur terre, est l'héritier de Rê. Dans les grands mythes fondateurs, les dieux-rois gestionnaires du pays et organisateurs de l'humanité sont Geb et Osiris. Leur autorité s'exerce sur les « pât », les sujets privilégiés de la royauté solaire. Dès le Moyen Empire, la souveraineté du Démiurge s'étend au-delà de l'Égypte et englobe tous les sujets *(rekhyt)* de l'Univers. Ptah *roi du ciel* domine aussi *les Nubiens, Asiatiques et Libyens*. La transmission du

pouvoir entre les générations est le but principal des mythes de royauté divine.

> Selon un récit tardif Chou, fils de Rê-Harakhty, régnait à Memphis mais, à la suite d'une révolte, il s'éloigne et monte au ciel laissant sur terre sa compagne Tefnout. Un dieu royal prend alors Tefnout de force. Par décence le graveur a laissé en blanc le nom de ce violeur divin, mais il s'agit de Geb. Cet inceste provoque des catastrophes naturelles mais assure la légitimité du pouvoir de Geb (Naos dit d'Ismaïlia).

Au Nouvel Empire on applique à la royauté divine des schémas issus de la réalité de la royauté terrestre. Le « canon royal de Turin » s'ouvre par une dynastie de 11 dieux (7 714 années de règne). Puis une dynastie d'esprits-*akhou* permet une subtile transition entre le *temps des dieux* et les règnes humains, d'abord anonymes des Compagnons d'Horus, puis historiques de la première dynastie thinite.

B) Le règne d'Amon

Sous la XXI^{e} dynastie, la souveraineté divine se pare de l'appareil et de la procédure de la royauté des hommes. Pour exprimer sa volonté, Amon intervient directement dans le réel en rendant des oracles. C'est ainsi qu'il assure la bonne gestion de ses biens. De plus en plus, Amon apparaît comme un dieu vivant, présent dans son temple de Karnak, régent temporel de l'Univers et du monde divin, et contrepartie active de sa forme primordiale enterrée à Médinet Habou, dont il assure le culte funéraire afin d'entretenir les puissances latentes du premier instant (voir p. 91). Cette tendance se fait sentir dès l'époque ramesside.

> Pour ses fidèles, Amon est réellement un roi régnant sur leur destin. Sur les linteaux des habitations de prêtres de la XXI^{e} dynastie à Karnak, le cartouche divin remplace le cartouche royal. Heureux le défunt qui comme Ousirour peut emporter dans sa tombe un *Décret royal pour Osiris et tous les dieux qui l'entourent* signé d'Amon. Un papyrus du musée du Caire (je 18217) conserve la copie d'un décret-oracle d'Osiris qui s'engage, entre autres, à protéger et à nourrir les habitants des villes et nomes d'Égypte.

3. Les génies et démons

En tant que puissances agissantes dans l’inaccessible, génies et démons sont des dieux-netjerou. Pourtant, ils font figure de parents pauvres par rapport aux grands personnages du panthéon bénéficiant dans le réel de l’hospitalité d’un sanctuaire. Chez eux, la fonction prédomine sur la personne. Leur nature et apparence se concentrent dans un nom-fonction. Ils sont une réponse immédiate, très spécialisée, à une question très précise. Faut-il nommer les êtres qui gardent les portes sur le parcours du défunt engagé dans les arcanes décrits par le *Livre des Deux Chemins,* et voici que surgissent *celui-qui-bombe-le-torse, l’aboyeur, celui-au-visage-repoussant* ou pour donner dans l’ignoble *celui-qui-vit-de-vers* ou pire encore *celui-qui-mange-ses-déjections.*

A) Les génies

Les génies sont issus d’interrogations spécifiques de portée limitée. Le nom des « personnifications » géographiques par exemple suffit à caractériser leur domaine. Leurs fonctions sont, dans l’ensemble, essentiellement descriptives et énumératives : Hâpi (le Nil), Mer (le canal du nome), Ou (le territoire agricole du nome), Pehou (les marais), Ouadjour (La Grande verte : la mer). Plus ambigu est le statut des multiples divinités en rapport avec la vie campagnarde et ses productions :

> Heb et Sékhet (dieu et déesse de la chasse et production des marais), Hedjhotep et Tait (dieu et déesse du tissage), Chesmou (dieu du pressoir à vin, à huile et des parfums) et Mérékhet (déesse des onguents), Menket et Tenmet (déesses productrices de bière), Renenoutet (déesse des récoltes) et Néper (dieu-grain), Imenhy (dieu sacrificateur), Nefertoum (dieu-lotus, incarnation du parfum), Akhsou (dieu-arbre).

Malgré leur spécialisation, on peut surprendre certains d’entre eux au détour d’un mythe, frayant avec de grands dieux. On a vu Hedjhotep s’immisçant dans la vie privée de Montou. À Memphis, Nefertoum promu au rang de dieu-fils de Ptah et de la terrible Sekhmet assume des fonctions sanguinaires. Le dieu-boucher Imenhy ou Menhy semble bien avoir

bénéficié d’une résidence à Asfoun près d’Edfou. Certains génies paraissent avoir une existence unique concentrée dans un objet (Péker, l’arbre sacré d’Osiris en Abydos). Parfois une grande divinité ne dédaignait pas la spécialisation telle *Hathor-du-sycomore,* un arbre honoré dans un quartier de Memphis.

B) Les démons

Les démons et autres êtres dangereux sont la rançon dans l’imaginaire de la crainte des individus devant leur destinée. La mort est une composante du monde égalitairement répartie. Il n’en est pas de même de la maladie, ou d’autres malheurs telles la mort prématurée et la possession. Elle choisit sa victime, certains sont épargnés, d’autres sont touchés, elle est donc injuste et les Égyptiens ont fait de grands efforts pour concilier l’apparent hasard de la maladie avec l’ordre divin. Sekhmet, la furieuse et sanguinaire déesse-lionne était la patronne toute désignée des redoutables cohortes démoniaques semant le malheur sur terre. Nekhbet, la déesse d’Elkab, assumait à l’occasion les fonctions de Sekhmet et, comme elle, lançait sept flèches frappant l’humanité. Les *émissaires* de Sekhmet parcourent la terre, frappant aveuglément, provoquant les *maladies saisonnières*. Souvent les démons interviennent en groupes aux noms inquiétants : *les ravisseurs, les morts, les puissants, les ennemis, les rôdeurs, ceux de la nuit*. Ce sont des esprits-*akhou* qui affectionnent la périphérie du monde organisé. Ils rôdent dans le désert, l’obscurité, les eaux, les lieux lointains. Ils sont particulièrement virulents dans les temps transitoires tels les cinq jours épagomènes et lorsque le défunt aborde la Douat. Ils sont aveugles, obscurs, laids, sentent mauvais, baragouinent un langage incompréhensible et adorent semer le trouble. Ils aiment à se déplacer par groupes de sept ou par multiples de sept. Lorsqu’on se hasarde à les représenter, ils affectent toutes sortes d’apparences animales et humaines (serpents, crocodiles, ânes, chiens, chats, taureaux, béliers…) armés de couteaux.

Lorsque la fin le justifie, les dieux n’hésitent pas à employer des moyens démoniaques. Pour assurer leur sécurité, Osiris ou Rê font appel à une cohorte de démons-mercenaires. Dans un conte ptolémaïque, Osiris envoie les très colériques démons *Celui-qui-aime-la-guerre* et *Vengeance d’Horus* afin d’attiser l’agressivité d’un des héros du récit. Pour se protéger des

attaques de ces êtres si redoutables, il faut savoir les nommer individuellement et se concilier les bonnes grâces de leurs généraux, comme le sphinx Toutou (le Titoès des Grecs), ou de leur protectrice divine. Tel était le but des litanies de Sekhmet psalmodiées dans les grands temples pour assurer la protection du pays pour l'année. L'individu se contentait de porter une amulette à l'effigie de la déesse et des monstres qu'elle commande.

Chapitre VI

Les fonctions divines

I. Les acteurs de la création

Comme bien des peuples, les Égyptiens se sont interrogés sur les origines du monde. Jour après jour, année après année, les grands cycles naturels rythment l'éternité-*neheh* ; mais il y eut bien un premier matin, une première crue. Quel monde était celui de la « Première Fois » ? Quels sont les mécanismes qui le perpétuent et actionnent la face cachée de l'Univers ? Cette double interrogation sur la genèse (cosmogonie) et sur le fonctionnement (cosmologie) de l'Univers a grandement préoccupé les anciens Égyptiens. Leurs réponses ont été nombreuses, car plus les modèles sont divers, plus les moyens d'action de l'acte rituel sur l'imaginaire sont multiples.

1. Les récits

Si les allusions à la création sont fréquentes dans les textes de toutes époques, les récits mythologiques, même partiels, sont rares. Dans l'ensemble, ils appartiennent à trois grands groupes.

Les *Textes des sarcophages* ont pour but d'introduire le défunt dans les grands circuits universels. C'est lui, qu'il soit un grand du monde ou un modeste fonctionnaire, qui va jouer le rôle suprême du Démiurge, devenir Chou ou plus simplement assister en témoin intéressé à l'immense œuvre de la création permanente. Les différentes visions du monde de la Première Fois sont exposées avec une rigueur proche du discours philosophique

moderne. Le théologien a suivi sa pensée, sans chercher à reconstituer à tout prix un mythe fondateur d'un lieu de culte.

Il n'en est pas de même dans le second groupe de récits mythologiques gravés sur les parois des grands temples d'époque gréco-romaine. Ces textes visent à établir l'origine mythique des cultes locaux à travers d'anciennes traditions locales actualisées avec des éléments empruntés aux enseignements des grands centres religieux. Ces récits très composites et parfois disparates s'apparentent aux centons. Ils font largement appel aux jeux de mots toponymiques.

Enfin, le dernier groupe de récits mythologiques, les textes magiques, relève également de la théologie appliquée. Comme ceux du groupe précédent, ils puisent leur inspiration dans les anciennes traditions, mais leur nature est essentiellement fonctionnelle.

2. L'imagerie cosmologique

Comment les Égyptiens concevaient-ils le monde physique et son fonctionnement ? Un plafond du cénotaphe de Séthi I^{er} (1303-1290 avant J.-C.) à Abydos porte une représentation commentée du monde selon une tradition remontant peut-être au Moyen Empire (fig. 6, voir page suivante).

Ici, la Douat, l'espace du soleil nocturne, est l'intérieur du corps de Nout. L'horizon-*akhet*, lieu de transition et de transformation, est le lieu-de-devenir-efficient *(akh)* ou, en quelque sorte, l'antichambre de la Douat. En effet, dans les appartements des pyramides, la chambre funéraire appelée Douat est précédée d'une pièce nommée Akhet.

Cette représentation du monde associe, d'une part, les métaphores de formes (Nout est la voûte céleste) et, d'autre part, les métaphores de fonction (Nout est la mère du soleil). Le soleil naissant est un enfant en *apparition de naissance* et certains des termes descriptifs évoquent une véritable naissance biologique, mais l'être aérien naissant est le scarabée ailé. Pour décrire la réalité de l'aurore, le soleil caché du matin est représenté aux pieds de la déesse et non pas près de ses organes génitaux, là où devrait surgir l'astre après avoir traversé le long corps de la déesse.

3. Le monde de l’antécréation

Nout, Chou et le sol délimitent la création. À l’extérieur règne un infini liquide uniforme et sans lumière dont les *dieux et les esprits-akhou* ignorent tout : *la partie supérieure du ciel est l’obscurité uniforme. Ses limites sud, nord, ouest et est sont inconnues, elles sont fixées dans l’inertie de l’Eau Primordiale, la lumière du Ba* (le soleil) *en est absente* (fig. 6, inscription sur le dos de Nout). C’est la *fontaine des dieux*.

Ce monde au-delà de l’Univers n’a pas de nom puisqu’il est l’Inorganisé, donc le Non-Nommé par excellence. Lorsqu’il faut faire allusion à cet univers isomorphe, idéalement homogène, on emploie le terme de « Noun », littéralement *inertie liquide* ou plus commodément *eaux primordiales*.

> Dans les *Textes des pyramides* l’antécréation est une simple non-existence du monde immédiat. Plus tard, les cosmogonies du Moyen Empire décrivent quatre entités représentant l’inorganisé. Les deux premières sont des divinités : Nou, l’eau ; Hehou : l’espace liquide, la crue. Les deux autres sont des qualificatifs de cet univers : Kekou : l’obscurité ; Tenmou : le désordre. D’autres textes également du Moyen Empire parlent des huit Hehou, mais ce sont là les supports du ciel, créateurs de l’espace et issus de Chou selon une tradition d’origine héliopolitaine.

Dans la tradition hermopolitaine, reprise et développée à Thèbes, les forces créatrices qui parcourent l’inorganisé sont représentées par quatre couples de divinités :

Ces quatre entités sont en réalité des non-présences constituant une sorte de description en négatif du réel. À la terre ferme de notre monde, on a opposé l’inconsistance liquide, inerte et amorphe du Noun. Les contreparties de notre espace visible aux limites reconnues éclairé par le soleil sont l’infini spatial (Heh) et l’obscurité (Kek). Enfin, Amon *ce qui est caché* est

l'inverse de *ce qui est visible* ou *ce qui est connaissable*, bref ce qui peuple et remplit le monde. Plus tard, on introduira un cinquième couple *Niaou* et *Niaout*, personnifications du vide. Le monde non créé est l'inversion d'un espace reconnu de terre ferme, éclairé par le soleil et constitué d'éléments identifiables.

Le monde des Égyptiens est donc une sorte de bulle d'air et de lumière noyée dans un infini inerte et morne d'eau obscure. L'univers de l'antécréation, toujours actuel, entoure et ne cesse de menacer le monde. L'eau qui tombe du ciel comme celle qui surgit du sol sont autant de rappels de la présence enveloppante du Noun. Puisque toute vie est sortie de lui, le Noun est un lieu de régénération mais il est aussi une émanation du non-créé, et donc une dangereuse intrusion de l'inorganisé dans le monde ordonné.

Le Noun désiré est celui de la bonne crue personnifiée sous la forme du génie Hapy : *Tu es celui qui apaise le Noun et l'amène en paix*. Dans le *Livre de la terre,* la barque solaire et donc le défunt plongent dans le Noun, source de vie et de renaissance.

Le Noun redouté est celui des pluies destructrices des crues intempestives. Celle qui ravagea la région thébaine sous le règne d'Osorkon III est décrite comme un dangereux retour à l'état originel : *Le Noun remonta* […] *il vint battre les deux versants montagneux comme au temps des origines* (trad. S. Sauneron). La fin du monde, rarement évoquée, est un retour à l'état primordial toujours latent : devant la révolte des hommes le *Seigneur de tout* décida que *Ce pays reviendra à l'état de Noun* (chap. 175 du *Livre des morts*).

4. Les divinités/concepts de la création

Les divinités/concepts de la très ancienne cosmogonie héliopolitaine sont employés par de nombreux systèmes théologiques. Ils constituent la base d'une sorte de langage commun.

Le Démiurge, l'être de l'instant premier, *celui qui s'est fait lui-même*, qui façonna le monde, *Père des dieux*, est Atoum. La nature de cet être est

contenue dans son nom dérivant d’une racine signifiant *compléter, finir, achever* mais aussi *ne pas être*. Cette dualité étymologique est bien celle du Démiurge, émanation d’un univers non différencié mais aussi créateur de la totalité de ce monde. Atoum n’est pas seulement un dieu/concept mais il est aussi un dieu historique qui possède un très ancien centre de culte à Héliopolis.

D’Atoum sortira le premier couple : Chou et Tefnout. Le nom de Chou dérive d’un verbe signifiant *être vide, sec*, et sa présence aux premiers instants du monde est celle de l’Espace qui différencie le ciel de la terre. De Chou sortiront les espaces liminaux supérieur et inférieur : Nout-ciel et Geb-terre. Nout et Geb forment un couple séparé par leur père. Pour établir une symétrie sexuée avec Nout et Geb, on a attribué à Chou une déesse parèdre : Tefnout. Le rôle de cette divinité est complexe et souvent ambigu. Atmosphère du monde inférieur dans les *Textes des pyramides*, elle incarne à l’époque tardive une force destructrice redoutable parfois ignée.

Par ces cinq divinités, le cadre du monde de la création est en place. La troisième génération issue d’Atoum symbolise le monde des vivants et son ordre social. Elle est composée d’éléments antagonistes. Osiris, souveraineté sage, s’oppose à Seth, force brutale, qui règne sur les zones non domestiquées du monde. L’épouse d’Osiris, Isis, est la mère divine, le couple représentant en quelque sorte le genre humain. Nephthys, sœur et compagne d’Osiris, a un rôle plus effacé dans la théologie héliopolitaine, mais pour garder la symétrie des couples et des entités antagonistes, elle est parfois considérée comme l’épouse de Seth. À l’inverse d’Isis, Nephthys n’est pas mère. Ces divinités, victimes de la fatalité humaine qu’est la mort, ont su conquérir l’éternité, ultime espoir humain : le salut individuel passe par Osiris qui règne sur la Douat, la survie collective de la société humaine dépend de la survivance de l’héritier, fonction assumée par Horus enfant et fils d’Isis.

On peut s’étonner de l’absence de Rê et d’Horus de l’Ogdoade héliopolitaine proprement dite. C’est que ces grandes figures appartiennent au temps des hommes : l’un est le soleil quotidien, l’autre le principe de la royauté ordonnant le monde des hommes.

> Dans les cosmologies, quatre termes usuels désignent le soleil. Rê est un nom d'état, il désigne l'astre dans sa plénitude zénithale, Atoum est un nom d'état transitoire décroissant et crépusculaire. Khepri, nom d'état transitoire croissant, caractérise le soleil levant et montant en transformation continue vers le zénith. Enfin, Aton est le nom du soleil matériel, le disque lumineux qui parcourt le ciel.

Horus, fils et héritier d'Osiris, celui que K. Sethe appelait le « 10^{e} dieu de l'Ogdoade », est essentiellement une divinité royale, légitimée par l'héritage de son père Osiris. Son image emblématique, le faucon, comme son nom Hor, *le lointain*, exprime l'éloignement de la divinité solaire.

II. Les procédés cosmogoniques

1. Le Démiurge et le désir de créer

Les Égyptiens ne se sont pas contentés de l'image du Démiurge, la monade primordiale, splendide et glorieuse dans sa sublime et inexplicable solitude créatrice. Très tôt ils se sont interrogés sur les causes de l'acte créateur. Selon le chapitre 75 des *Textes des sarcophages*, le Démiurge solitaire dans l'étendue inerte du Noun a créé Chou *dans son cœur* avant de passer à l'acte. La création fait donc partie d'un dessein, d'une intention délibérée du Démiurge. Dans la cosmogonie de l'espace immatériel, la cause première n'est autre que le principe de Vie-ankh lui-même issu du Démiurge : *Atoum dit à Noun : « C'est mon fils Vie qui a soulevé mon cœur* ». Ainsi, se ferme une boucle causale faisant d'une émanation du Démiurge l'élément stimulateur de l'acte créateur.

Lorsque la création est la conséquence d'un acte sexuel masculin et solitaire, la nature de la stimulation du Démiurge est moins philosophique. Dans ce champ métaphorique particulier, le support de l'éros du dieu masturbateur est une entité féminine. La plus commune est Hathor, dame de l'Amour et du plaisir, opposée à Isis, la sage épouse et mère. Dans ce rôle, Hathor prend la forme d'une déesse à quatre visages (Hathor Quadrifrons).

> Dans une cosmogonie thébaine, Hathor est la *dame de la semence qui sort de lui*, c'est-à-dire de l'Amon ithyphallique primordial. Deux déesses d'Héliopolis, Iousaâs et Nebethetepet, sont souvent identifiées à *la main du dieu,* c'est-à-dire celle du Démiurge accomplissant son acte solitaire. Iousaâs signifie : *Lorsqu'elle vient, elle est grande,* métaphore qui s'applique aussi bien à l'inondation qu'à d'autres phénomènes naturels ou physiologiques. Nebethetepet peut se traduire par *Dame de l'apaisement*. Enfin Tefnout, fille d'Atoum, est aussi une *main du dieu,* titre qu'elle partage avec les Divines Adoratrices d'Amon à Karnak, épouses du dieu ithyphallique. Un prêtre d'Éléphantine particulièrement indiscipliné a fait venir son épouse auprès de lui pendant la nuit du deuil d'Osiris. Fortement aviné, il a déclaré effrontément et devant témoins : *Tefnout, aucune déesse ne peut se mesurer à elle*. Cet acte peu glorieux lui a valu des poursuites judiciaires.

2. La Butte, le crachat et la masturbation

La Butte Primordiale transpose dans l'imaginaire des origines le spectacle annuel des terres émergeant du flot pendant la décrue. Dans les *Textes des pyramides* Atoum salué sous le nom de *Khépri* se manifeste sur cette butte, le premier élément solide du monde.

> L'apparition *(ouben)* de la Butte Primordiale et d'un oiseau mythique appelé Bennou « seigneur du bétyle-benben » est décrite à travers un jeu d'assonances sur la racine « ben » *(se glonfler, être plein, être rond)* et ses divers dérivés *pointer vers le haut, boule, sein de femme, rondeur surgissante, venir, lieu haut*, etc.

Puis le texte montre le Démiurge à l'œuvre : *Tu as jeté un crachat* (ichech) *qui est Chou, tu as lancé un jet de salive* (tefen) *qui est Tefnout* (trad. S. Sauneron). Dans d'autres versets du même recueil la création du premier couple par un être solitaire s'inspire du modèle de la génération humaine : *Il a pris son pénis dans son poing et provoqua l'orgasme avec lui, et les deux jumeaux sont nés*.

Les dieux de l'Ogdoade sont donc tirés de la substance d'Atoum.

3. L'espace immatériel

Dans les chapitres 75 à 80, les *Textes des sarcophages* développent une vision spatiale de l'Univers et de sa création. Chou, métaphore de l'espace, se développe dans le corps même du Démiurge.

> *J'ai poussé dans ses jambes, je suis venu à l'existence dans ses bras, j'ai crée l'espace dans son corps* et le texte de préciser la non-matérialité de la naissance de Chou : *Je n'ai été ni construit dans un corps, ni assemblé dans un œuf, ni conçu dans un ventre, mon père Atoum m'a expectoré dans une expectoration de sa bouche*.

En séparant le haut et le bas Chou crée l'espace de son père Atoum. Il permet ainsi la création du Soleil et donc le développement du temps. Par voie de conséquence, Chou est aussi l'éternité-*neheh*.

4. Le Verbe, la pensée et l'artisan

Le procédé créateur n'est pas toujours une émanation physique du Démiurge. La manifestation orale de son désir suffit : *Innombrables sont les transformations* (kheperou) *sorties de ma bouche*. C'est le principe du « Verbe créateur ». Mais les Égyptiens savaient que la parole efficace n'est qu'un moment d'un processus complexe. En amont, il y a la pensée (conception) et en aval la parole et le passage de la pensée dans la réalité. Dès les *Textes des sarcophages* Ptah le créateur conçoit (sia) *dans son corps* et énonce (hou) *par sa bouche*.

> Un bloc de granit noir provenant de Memphis et connu sous le nom de « Pierre de Chabaka » (XXVe dynastie, 715-701 avant J.-C.) porte, fixée dans la pierre, la copie d'un ancien papyrus *trouvé par Sa Majesté* […] *mangé par les vers* et dont le contenu était *inconnu du début à la fin*. On a longtemps cru que le modèle remontait à l'Ancien Empire mais il s'est avéré que sa rédaction ne saurait être antérieure au règne de Ramsès II.

Dans le système exposé par ce document, le double concept pensée/parole est symbolisé par les deux organes humains qui en sont le siège : le Cœur

(hati) et la Langue *(nes)*.

> Cœur et Langue président *à tout corps et toute bouche de tous les dieux, tous les hommes, tous les animaux et tout être rampant vivant, en pensant* (kaa) *et prononçant tout ce qu'ils désirent*. Un autre passage détaille le rôle du cœur centralisant les informations des trois sens (la vue, l'ouïe et l'odorat) et provoquant *la sortie de toute résolution,* mais c'est par la Langue *que sont répercutées les pensées* (kaa) *du Cœur*.

On a pensé que le bloc de Chabaka reflétait l'ambition syncrétique de Ptah de Memphis et de son clergé : Ptah sous sa forme de Ta-tenen (lit. : Terre qui se soulève) *donne naissance aux dieux* et organise le monde. Des travaux récents ont montré que « Ptah » et « Cœur-et-Langue » ne sont pas des personnages divins, mais des termes philosophiques désignant le processus créatif intellectuel. Ptah est le nom de l'outil employé par le Démiurge. Ainsi, selon les théologiens memphites le « principe de Ptah » (Cœur et Langue) préexistait au commencement.

Ce procédé créatif est en rapport direct avec la personnalité du vieux dieu memphite Ptah, l'artisan divin, patron des sculpteurs et des maçons. Ptah préside aux « Châteaux de l'Or », ateliers où les prêtres-artisans des époques anciennes façonnaient les précieuses images des dieux. La conception d'un projet par la pensée prospective *(kaa)* puis sa réalisation par l'expression intelligible font partie du quotidien des artisans.

Khnoum d'Esna, le potier divin, est, lui aussi, un dieu artisan *qui tourna les dieux, qui modela les hommes ainsi que les animaux,* mais dans le mythe de la naissance divine d'Aménophis III il ne fait que façonner l'enfant conçu par Amon.

5. Le marais, la fleur, l'œuf et la boue

Le lotus bleu, cet élégant nénuphar qui s'ouvre le matin, se ferme le soir, naît de l'humide et exhale une odeur agréable, était une figure idéale pour les mythes de création. Cette image caractéristique du système

hermopolitain connue dès l’Ancien Empire apparaît clairement au Nouvel Empire.

> Dans le secret du Noun, en un lieu appelé *le Grand Lac* traditionnellement localisé à Hermopolis, le *Grand Lotus* est apparu de lui-même, perçant la surface de l’eau, acclamé par les quatre couples primordiaux. Déployant ses pétales, la fleur révèle le soleil sous la forme d’un enfant. L’enfant ouvre les yeux, séparant la nuit du jour : *Tu chassas les nuages, tu éloignas l’obscurité et tu illuminas les deux pays* (trad. M.-L. Ryhiner).

À Edfou a prévalu une image typique des paysages deltaïques. Un amas de joncs et de débris végétaux flotte à la surface du Noun. Un faucon mythique, oiseau royal, plane en tournoyant au-dessus de cette minuscule île végétale et s’y pose. Puis un être divin supérieur manifeste sa volonté sous la forme d’un oiseau gigantesque qui institue le faucon « maître de l’Univers ».

Le modèle de reproduction des êtres ovipares a également inspiré les Égyptiens. Cette tradition est aussi liée à la ville d’Hermopolis, mais nous ne disposons pas non plus d’un récit suivi de ce système de création, si un tel récit a jamais existé.

> Selon certaines formules des *Textes des sarcophages*, cet œuf est sorti d’un oiseau mythique *le grand jargonneur*. Des textes du Nouvel Empire font sortir le soleil d’un œuf mystérieux *comme l’enfant des Huit*. À l’inverse, selon des sources plus tardives, les *Huit* sortent d’un œuf créé et fécondé par Ptah (Temple de Khonsou à Karnak). Ailleurs, l’œuf primordial contient le souffle, sans doute par analogie phonétique entre le nom de l’œuf *(souhé)* et le souffle *(souh)*.

Un texte d’époque romaine récemment découvert à Coptos utilise un modèle inorganique : le monde sort des replis du serpent Irto *(Celui qui fait la terre)* sous la forme d’une masse primordiale-benou. Celle-ci se fend et laisse échapper la terre nourricière telle une sorte de coulée de boue fertile. Geb, l’être chthonien par excellence, est la puissance primordiale qui anime cette cosmogonie boueuse.

III. L’organisation de l’Univers

1. L’âge d’Or et la révolte

Le monde est créé, mais il faut l’organiser. De l’unique du premier instant sortira l’infinie diversité de notre univers. Les textes les plus anciens sont assez discrets sur cette phase de la création. Avant les dieux, le Démiurge crée les hommes *(remetj)* sortis de ses larmes *(remyt)*. L’enseignement pour Mérikaré (vers 2100 avant J.-C.) décrit une création entièrement ordonnée autour du bien-être humain : *Il a créé le ciel et la terre en leur faveur, il a repoussé l’Avide des eaux… il a fait pour eux les végétaux, le bétail, les oiseaux, les poissons afin de les nourrir*. La pierre de Chabaka expose l’œuvre de Ptah-Tatenen, le créateur/organisateur succédant au Démiurge et mettant en place le cadre de la société liturgique : les dieux, les villes, les nomes, plaçant les dieux dans leurs sanctuaires.

Au Moyen Empire, mais surtout à partir du Nouvel Empire, les mythes entraînent les dieux dans une histoire imaginaire et hors du temps réel, mais dont les modèles sont tirés de la réalité politique et sociale du pays. Le dieu est un souverain solaire faisant régner sur terre *Maât, fille de Rê,* incarnation des principes de la cohésion sociale.

L’abondance, la sécurité et le confort régnaient au temps des Primordiaux : *Maât était venue du ciel* […]. *La terre était inondée et les ventres rassasiés, il n’y avait pas de famine dans le pays* […] *les murs ne s’écroulaient pas et les dards ne piquaient pas, le crocodile n’agressait pas et les serpents ne mordaient pas* (Porte de Ptolémée III à Karnak).

Mais les délices de ce règne idéal, au demeurant rarement décrits, ne durent guère. Les récits de la révolte des hommes, bien plus fréquents, introduisent dans le mythe les violences de la réalité. Même le miséricordieux Démiurge de l’enseignement de Mérikaré se conduit en souverain brutal : *Il a tué ses ennemis et il a châtié ses enfants, car ils fomentaient la révolte*. Les motifs du soulèvement ne sont pas évoqués. Il ne s’agit pas d’une rébellion organisée contre une autorité et accompagnée d’une série de revendications, mais d’actes d’indiscipline envers Maât : les hommes n’agissent plus selon

le principe de l’ordre social, il se laissent aller à leurs fâcheux penchants naturels. L’anarchie règne et le désordre (isefet, notion opposée à Maât) a le dessus. *Ils crient ! ils ont répandu le désordre, ils ont commis le meurtre, ils ont créé l’emprisonnement* (chap. 175 du *Livre des morts*). Dans les mythes fondateurs, la révolte est la justification du Combat divin, voire d’une campagne répressive, faisant des sanctuaires d’Égypte autant de mémoriaux de batailles terribles entre l’autorité divine et musclée souvent horienne, et *les ennemis*. Ces combats victorieux attestent l’efficacité de la théologie locale sur les forces du désordre.

> Le *Mythe d’Horus à Edfou* est un récit de combats répressifs traité sur le mode historique. En l’an 363, chiffre magique, du règne du roi Rê-Horus-des-Deux-Horizons, la révolte enflamma la Basse Nubie. Rê dépêche Horus de Behedet sous la forme du Disque solaire ailé. Les ennemis aveuglés s’affolent et s’entretuent. Devant les cadavres transpercés, Thot dit : *Horus les a harponnés* (Djba) et *c’est pourquoi Horus est appelé* « *Horus d’Edfou* (Djeba) » *jusqu’à nos jours*. Ce texte énumère et décrit ainsi une longue série de combats divins conduisant Rê et son champion Horus du Soudan à la mer tout en justifiant l’étymologie de plusieurs dizaines de toponymes plus ou moins horiens.

Il faut distinguer le thème du *combat répressif* de celui du *combat primordial*, image de la lutte de la force organisatrice contre les forces contraires sorties du Noun. Celles-ci ont souvent l’apparence d’un serpent.

> À Edfou, à peine le faucon a-t-il pris possession de l’île végétale que le serpent sorti du chaos passe à l’attaque. Alors le Démiurge crée quatre êtres armés : un rapace, un lion, un serpent et un taureau. Ces génies représentant les quatre groupes fondamentaux du règne animal (oiseaux, carnivores, reptiles, herbivores) vont se multiplier et de chacun sortira 14 formes combattantes. Au total, avec leurs chefs d’escouade, la compagnie gardienne d’Edfou compte 60 (4 × 15) « Saouensen », *La protection est à eux*. Ils forment le carré protecteur entourant le Démiurge. Ils sont toujours présents dans le temple actuel sous la forme du mur d’enceinte considéré comme leur émanation.

La cosmogonie de Neith à Esna mêle le thème du *combat primordial* et celui du *combat répressif*. Cette cosmogonie très tardive associe en une relation disparate diverses traditions aux origines variées. La structure générale de ce récit s'articule en cinq grands volets : la première manifestation de Neith-Démiurge ; la naissance du soleil ; la naissance d'Apopis et la révolte ; le voyage répressif de Methyer et ses Sept paroles ; l'institution des fêtes d'Esna et de Saïs.

Entre ces moments d'actions s'intercalent des gloses et incises permettant de justifier la toponymie religieuse locale et de faire intervenir toutes les apparences de la divinité connues par la tradition.

> Au début du récit, Neith, *père des pères, mère des mères*, apparaît *d'elle-même* dans le Noun, prend l'apparence d'une vache puis, sans que l'on sache pourquoi, elle se mue en poisson-latès. La lumière sort de ses yeux juste avant qu'elle ne prenne appui sur la première terre ferme *au sein des eaux initiales*. Là, elle prononce des paroles créatrices qui fournissent une étymologie cosmogonique non seulement aux lieux sacrés latopolitains mais également à ses équivalents saïtes, car Esna est la Saïs de Haute-Égypte. Le serpent Apopis naît d'un crachat de Neith et engage le combat. Enfin, vers la fin du récit, la déesse se transforme en vache *La grande nageuse* (Methyer) et avec son fils, Rê, le soleil entre ses cornes, elle entreprend un voyage répressif de quatre mois abattant ses ennemis partout où ils se trouvent.

Afin de donner une cohérence nouvelle à ce récit plus que disparate, les théologiens latopolites ont imaginé de personnaliser les paroles créatrices de Neith-Methyer prononcées au cours du récit. Ce sont les « sept propos de Methyer ». Ces Sept-dieux propos, après avoir joué leur rôle fondateur, meurent et sont enterrés dans la nécropole divine d'Esna.

2. Le destin du Démiurge et les dieux-morts

La création achevée, l'univers organisé, les forces du Premier Moment sont mises en sommeil. Mais elles sont présentes dans le réel et reposent dans la

nécropole divine où elles reçoivent un culte de la part du dieu local, c'est-à-dire leur propre forme vivante dans le temple.

Vers le viie siècle avant J.-C., *le Ba véritable qui est dans Thèbes* repose dans un ancien lieu de culte de la nécropole thébaine (petit temple de Médin et Habou). Des textes plus tardifs nous apprennent que ce mystérieux Ba est entouré de l'ogdoade hermopolitaine, *père des pères, les seigneurs de la butte de Djemê, les Primordiaux des dieux*. Dès le xie siècle avant J.-C., Amon d'Opê visite ce sanctuaire afin *d'offrir l'eau aux grands Baou vivants qui reposent dans le lieu d'Union à l'Éternité*. Amon d'Opê est la forme primordiale et procréatrice d'Amon qui réside dans le temple de Louqsor, *l'aire de la première fois* et lieu de la naissance royale. Cette libation, qui se fait tous les dix jours, est un très ancien rite funéraire destiné à rafraîchir le défunt (rite décadaire). Quelques textes d'époque ptolémaïque permettent de reconstituer le mythe cosmogonique thébain, fondateur des cultes décadaires de Djemê, selon les théologiens locaux des iiie et iie siècles avant J.-C.

> Les Dieux Primordiaux ont été *façonnés dans le Noun* par *Tatenen dans l'Opet du Sud* (temple de Louqsor), ils sont aussi les enfants d'Irto, le serpent créateur de la terre. Après leur naissance, ils nagent vers le nord et atteignent *le Lac de Feu*, l'étang primordial d'Hermopolis où ils se hissent sur une élévation. Là, au milieu d'eux, *surgit le Lotus de Rê et la Lumière jaillit après les ténèbres en son nom d'Amon*. Cette action d'éclat achevée, ils retournent vers leur lieu d'origine et *reposent dans leur Noun à Djemê* où *ils reçoivent la Douat de Kematef*. Le nom du serpent Kematef, *celui qui a achevé son temps*, rappelle par sa signification celui de Toum, son équivalent héliopolitain. Kematef, comme le serpent Irto, sa contrepartie du Début, est une manifestation d'Amon, le Grand Ba de l'Égypte.

Le choix des métaphores hermopolitaines pour décrire la naissance du soleil dans un mythe amonien a provoqué l'étrange flottaison des Huit vers Hermopolis. L'hétérogénéité de l'outillage théologique, composé en grande partie de pièces memphites, héliopolitaines et hermopolitaines détermine le déroulement du récit.

Dans le secret de leur tombe, les êtres du début ne sont pas inactifs, ils voient, entendent et en tant qu'êtres du Noun assurent le retour périodique de la crue. La visite décadaire d'Amon d'Opê à Djemê sous la forme d'une statue voilée du dieu ithyphallique profite à tous les défunts de la nécropole. D'autres divinités ont tiré profit de cette théologie des dieux morts.

> Khonsou l'Ancien rend un culte quotidien aux dieux-morts de Djemê. En réalité, le rite est célébré dans une chapelle de Karnak, substitut local au sanctuaire de Médinet Habou. Quant à Montou, il se rend le 26 du mois de khoiak à Djemê sous le nom de Montou Osiris Atoum pour honorer les dieux morts. Dans le désert d'Edfou reposaient les corps d'une compagnie de neuf divinités locales. Ils attendaient là, « respirant en vie » dans leur tombe, la venue annuelle d'Horus d'Edfou et de Hathor de Dendara. La forme morte de Min Osiris reposait dans la nécropole de Coptos et recevait tous les dix jours la visite désaltérante de l'image voilée de Min. Les défunts coptites en odeur de sainteté avaient le privilège d'être enterrés sur le parvis du temple, afin de recevoir du dieu lui-même la libation sanctifiante. Ils recevaient le titre de « bienheureux » *(hesy)* terme qui en copte signifiera « les aspergés, les noyés ». Ces bienheureux sont connus en d'autres villes d'Égypte.

Les créateurs reposent, les dieux animent l'Univers, les dieux-rois règnent et Pharaon entretient les cultes. L'Éternité serait paisible s'il n'y avait les fauteurs de trouble.

3. Les fauteurs de trouble divins

Il arrive que le monde ne tourne pas exactement selon l'ordre divin. Plusieurs dieux sont mêlés à ce drame et assument le rôle de plastron dans les manœuvres mythiques.

Le serpent Apopiss est un être liminal, une résurgence dans l'Univers organisé de l'inorganisation primordiale, une des forces du non-existant troublant l'existant. La famine s'abat-elle sur le pays, c'est que la barque de Rê s'est échouée sur le *banc de sable du serpent Apopis*.

Seth, tout aussi brutal et dangereux qu'Apopis est, au contraire, un des éléments de la création. Un élément désordonné, le vent brûlant parcourant le désert, l'éternel batailleur et rival d'Horus, certes, mais qui figure honorablement dans les compagnies divines. Cette énergie aveugle et destructrice peut être employée pour la bonne cause. Pour combattre le monstre Apopis, Rê a recours à Seth (fig. 7 ci-après).

En somme, les fauteurs de trouble appartiennent à deux catégories, d'une part, il y a le trublion, le mal nécessaire, Seth le hargneux et ses divers avatars (crocodiles, serpents, scorpions, ânes, etc.) ; d'autre part, le monstre Apopis et ses transformations (serpents Nehaher, Nik, Rik, etc.). Ennemi mortel de Rê, Apopis est le nihiliste de la catastrophe finale. Il ne s'agit pas pour lui de porter le trouble dans le monde, mais de le supprimer. À Seth le désordre, à Apopis le non-ordre !

Dans la pratique quotidienne de leur imaginaire, les Égyptiens étaient amenés à composer avec ces êtres. Pris en otage par les êtres terrifiants de la Douat, ils entretiennent des rapports troubles avec leurs tortionnaires. Les défunts, directement confrontés avec les démons du monde inférieur, s'adressent à eux, les saluent et sollicitent leur protection. Même Nehaher, le génie du mal, oublie sa fonction cosmique, accorde sa protection et, dans une crypte du temple de Dendara, il est *le maître de la rage qui avale les ennemis de Rê.*

> Un tel renversement n'est pas rare parmi les génies et les démons. La répugnante tortue Ounemhouaat « le mange-pourriture » termine sa carrière comme protecteur efficace et dispensateur de la crue. Les 74 démons aux noms étrangers (le flamboyant dans le sol, Celui du chaudron, Celui qui pleure, etc.) qui jalonnent de leurs menaces le parcours du soleil deviennent 74 formes de Rê (Litanie du Soleil).

IV. Fonctions particulières

1. Les fonctions complexes : l'exemple d'Osiris

Le monde n'est pas une simple superposition de forces cosmiques primaires et lointaines. En tant qu'être vivant, l'homme subit la proximité quotidienne et immédiate de phénomènes complexes : la vie et la mort, les cycles des végétaux, le renouvellement des générations, l'équilibre des sociétés. La description dans un imaginaire idéal de ces mécanismes emploie des images, personnages et surtout des séquences mythiques complexes. Rê peut éventuellement se passer d'une histoire mythique tant sa glorieuse royauté quotidienne est évidente, il n'en est pas de même d'Osiris, personnage central d'un ensemble de drames dont l'exposition nécessaire fait recours à de nombreux acteurs divins.

Il n'y a pas à proprement parler un mythe d'Osiris écrit et codifié. Selon les besoins, les textes puisent dans une série de séquences liées aux thèmes du mythe : la royauté d'Osiris, la mort brutale, le deuil, la sauvegarde du corps, l'héritier posthume, la résurrection, le procès, la vengeance, etc. Les détails des épisodes varient : violence, maladie, noyade pour l'assassinat, lamentations d'Isis et de Nephthys, chute des feuilles, eaux basses pour le deuil, la magie d'Isis, la germination, pour la résurrection, etc.

> Dès les *Textes des pyramides*, plusieurs séries mythiques se superposent. Selon l'une, Osiris est assassiné par son frère Seth, la magie d'Isis et de Nephthys permet de rendre la vie à Osiris. Horus l'enfant naît d'une conception *post-mortem*. Le dieu est vengé et Seth condamné par le tribunal des dieux qui reconnaît la paternité d'Osiris. L'autre relate l'éternel combat entre Horus et Seth dans la conquête de la souveraineté de l'Égypte. Les deux dieux combattants étaient tout désignés pour jouer les rôles du fils vengeur et de l'assassin.

Selon le but recherché, les auteurs puisent dans les « Osiriana » et choisissent tel épisode dans telle tradition selon la spécificité du contexte rituel du document qu'ils composent.

> Plutarque, qui a donné une version linéaire avec de multiples détails du mythe, met le lecteur en garde : ce récit n'est qu'une *image d'une certaine vérité qui réfléchit une même pensée dans des milieux différents* et si ces fictions risquent d'être crues il vaut mieux *les rejeter en crachant et se rincer la bouche*. Les épisodes du récit de

> Plutarque ont une origine pharaonique, mais l'ensemble est un centon disparate puisant son matériel dans les Osiriana accessibles aux Grecs.

Il faut donc extraire du mythe ce qui fait son essence : Osiris, très ancien dieu royal, exprime toutes les forces récurrentes de l'homme (mort et résurrection), de la société (transmission et légitimité), du monde (végétaux, Nil) et par extension du cosmos (la lune, la lumière).

2. L'animation des fonctions complexes

Les « ana » d'Osiris permettent de décrire et de rendre compte de divers mécanismes récurrents. Les Égyptiens se sont interrogés sur la nature de la force qui, au-delà des métaphores propres à Osiris et aux divinités associées, anime cette récurrence. Pour les théologiens thébains du I^{er} millénaire avant notre ère, cette cause cachée animant, entre autres, le mythe d'Osiris était Amon. Dans le temple d'Opet à Karnak, un étrange oiseau composite amoncéphale et ithyphallique plane au-dessus d'Osiris renaissant.

C'est *Amon-Rê, le ba vénérable d'Osiris.* Il ne s'agit ici ni d'une équivalence entre les deux divinités, encore moins une assimilation ou une fusion, mais de la description d'une structure théologique hiérarchisée.

> Une scène peinte sur la paroi de la crypte montre les dix baou d'Amon s'avançant vers l'image d'Osiris en lui tendant un chapelet de signes de la vie. Chaque ba d'Amon anime un secteur de l'univers : le premier est *Amon, le ba qui est dans son œil droit* (le soleil) (ba 1), le deuxième est *Amon, le ba qui est dans son œil gauche* (la lune) (ba 2). Suivent, décrits à l'aide de métaphores appropriées : le souffle et l'espace (ba 3), l'eau (ba 4), le feu (ba 5), l'humanité (le ka royal) (ba 6), le gros et le petit bétail (ba 7), les êtres volant (ba 8), les êtres nageant (ba 9) et les forces de croissance des végétaux nourriciers (serpent pourvoyeur des kaou) (ba 10).

La cause cachée de la renaissance osirienne était donc la puissance universelle d'Amon agissant par ses baou. Amon est-il donc partout, telle une force immanente ?

3. Immanence et transcendance

Dans le chapitre 200 de l'*Hymne de Leyde* (époque ramesside), Amon est le *Dieu prodigieux, riche de transformations.* Son ba est présent dans le *ciel lointain* dans la Douat, dans le ciel proche, son corps est dans la nécropole et *sa statue est dans l'Héliopolis du Sud* (Thèbes). L'immanence amonienne est éclatante. Puis, sans transition, le texte poursuit paradoxalement : *Unique est Amon… qui se dérobe aux dieux, on ignore son aspect, il est plus éloigné que le ciel lointain, plus profond que la Douat…, les dieux ignorent sa forme véritable… aucun dieu ne sait l'invoquer*. C'est un dieu éloigné de sa création, extérieur au monde, donc transcendantal, inconnaissable, sans culte, inapprochable. Ce texte n'est pas unique, et les hymnes ramessides sont riches en descriptions de la divinité solaire unique et lointaine (J. Assmann). Selon ce passage de l'hymne, les lettrés de l'époque ramesside admettaient l'idée d'une divinité transcendantale et unique, proche des grands systèmes monothéistes. Mais comment résoudre la difficulté du voisinage de deux concepts aussi opposés ? La solution réside, croyons-nous, dans cette caractéristique de la cosmologie égyptienne qu'est l'antécréation. Pour les théologiens ramessides, Amon est transcendant en tant que créateur préexistant, il est l'Unique du premier instant, mais, dans la création, Amon est immanent (J. Allen) ! Quant à l'infinie foule des dieux, même s'ils sont, dans ce système, des émanations d'Amon, ils possèdent tous une existence propre et l'on ne peut parler de monothéisme. Antécréation, création et monde vivant forment un ensemble indissociable et actuel.

4. Aménophis IV et l'atonisme

On présente communément Aménophis IV (1352-1338 avant J.-C.) comme un souverain mystique et pacifiste, prophète inspiré d'un monothéisme d'État. Dès le début de son règne, en effet, le jeune roi instaure dans toute l'Égypte un culte solaire dédié au dieu hiéracocéphale *Horakhty-qui-jubile-*

dans-l’horizon-en-son-nom-de-lumière-qui-est-dans-le-disque. Il en fera le fondement d’une nouvelle théologie de la royauté caractérisée par l’image du « disque » solaire rayonnant : Aton. Dans les hymnes adressés au « Disque » (Aton), la divinité est un dieu d’amour :

> *Tes rayons ! ils touchent chacun.... tu remplis le Double Pays de ton amour, les hommes vivent lorsque tu te lèves pour eux… tu as fait que le ciel soit éloigné afin de te lever en lui, afin de contempler ta création, tu es l’Unique mais il y a des millions de vies en toi…*

En l’an 6, Aménophis IV prit le nom d’Akhenaton et fonda Akhetaton, une ville nouvelle consacrée à son dieu (Tell el-Amarna), mais l’expérience échoua. Les traces archéologiques d’une persécution du nom d’Amon, signe d’une période de radicalisation extrême du système d’État atonien, ont fait penser que la lutte Amon/Aton était celle d’un polythéisme obscurantiste opposé à un monothéisme lumineux. Si l’on ajoute à ces données la beauté de Néfertiti, épouse d’Aménophis IV, la libre élégance de l’art de ce temps, l’amertume de l’échec final, tous les ingrédients sont réunis pour faire de ce roi antique un mythe contemporain. En fait, cette théologique est antérieure de deux règnes au moins à Aménophis IV. Elle est fondée sur le principe de l’éloignement de la divinité solaire. Le dieu d’Akhénaton n’est pas Aton (le Disque), mais l’entité au nom inconnu qui se manifeste en lui en tant que « Lumière dans le Disque ». Souverain divin, son protocole est écrit dans un double cartouche et le roi est son équivalent terrestre. Comme la transcendance et l’immanence amonienne, l’atonisme n’était fondamentalement pas incompatible avec la polysémie divine classique. Il y a de nombreux exemples de cohabitation entre les deux systèmes. Akhénaton enseigne que son dieu possède la connaissance des formes-irou de chaque dieu et déesse ; on a dressé la liste des dieux d’Égypte sur une paroi du temple d’Aton à Karnak qui côtoie celui d’Amon ; la reine est l’image terrestre d’Hathor, etc. Akhénaton est un souverain autoritaire, nous savons à présent que des campagnes militaires ont eu lieu pendant son règne. Un relief de Karnak récemment découvert montre les petites mains bienfaitrices du Disque tendre cimeterre et massue au roi abattant un ennemi étranger. La théologie atonienne est purement phénoménologique, elle décrit les bienfaits dispensés par l’astre en une création continue, quotidienne et immédiate. Il n’y a ni cosmogonie ni géographie de

l’imaginaire. Mais Aménophis IV ne s’est pas contenté, comme les théologiens amoniens ramessides, d’écrire et de méditer. En substituant sa propre personne et celle de la reine aux antiques statues de culte, en une curieuse combinaison des principes rituels solaires et classiques (voir p. 39, 103), il a voulu donner une réalité tangible, terrestre et royale à une philosophie.

Chapitre VII

Les dieux et le monde des hommes

I. Les moyens de communication

Chou, espace de communication, *transmet les paroles de Celui-qui-est-venu-à l'existence-par-lui-même à sa multitude*. Les *baou* divins imprègnent le monde et habitent les images de culte. Mais, pour l'individu, ces moyens de communication collectifs, certes vitaux et efficaces, sont insuffisants. Aussi les dieux, comme les hommes, ont-ils cherché des moyens de communication plus directs permettant aux premiers d'exprimer leur volonté et aux seconds de faire entendre leurs suppliques.

1. Du monde divin vers les hommes

Lorsque le dieu veut intervenir directement, il peut se dissimuler sous une apparence humaine et agir comme un esprit-*akh*. Mais, nous l'avons vu, ce procédé est rare. Plus fréquente est l'apparition du dieu en songe bien que réservée, toutefois, aux personnages de sang royal. Les dieux sont très discrets dans les « Clés des Songes » consultées par le peuple.

> Le jeune prince Thoutmosis, assoupi au pied du sphinx de Giza, reçut la visite du dieu Harmakhis venu lui demander de dégager son effigie des sables qui l'envahissaient. Aux périodes tardives, quelques particuliers reçurent également directement les conseils du dieu comme Semataouitefnakht, médecin personnel de Darius III. Le dieu Hérichef en personne lui conseilla d'abandonner l'armée perse après la défaite d'Arbèles près de Ninive et de rentrer à Héracléopolis. Pendant tout ce périlleux voyage, Hérichef protégea le médecin-collaborateur.

Plus tard, sans doute sous l’influence grecque, les dieux-guérisseurs comme Imhotep et Amenhotep fils de Hapou daignaient apparaître aux patients venus chercher un remède à leurs maux en passant la nuit sous les portiques des temples. Mais, en général, l’Égyptien redoute la confrontation directe avec les êtres venus de l’imaginaire.

> Devant l’apparition, pourtant charmante, d’une déesse nue aux abords d’un étang, le pâtre d’un conte du Moyen Empire est épouvanté : ses cheveux se hérissent et la crainte envahit son corps.

Les textes magiques mettent le manipulateur en garde devant le danger de la vision des démons : *Si quelques vivants le voyaient, ils mourraient et ils prendraient feu* (Papyrus Brooklyn 47, 218, 156). Pourtant, ce redoutable démon, Bès paniconique, véritable machine de guerre magique avec ses sept visages, ses huit ailes, ses millions de cornes, est commis pour la bonne cause de la protection du défunt et du roi. Pour intervenir dans la vie de chacun, les dieux disposent de redoutables cohortes d’« émissaires » de Sekhmet, la déesse de tous les dangers (voir p. 74, 106, 114, 122) ou, pire encore, d’« errants » pouvant surgir en tout lieu. Adressé à l’individu à l’initiative du dieu, le message ne peut annoncer que l’inéluctable : *Le message divin* (d’Amon), *il est destiné à tuer ou à faire vivre* (*Hymne de Leyde*, chap. 300).

Il y a d’autres moyens employés par les dieux pour informer les hommes. Nous avons vu les dieux souverains édicter des décrets. Les dieux sages écrivent des livres que les hommes découvrent au hasard de l’inspection d’un temple. Des événements naturels mais remarquables ou, au contraire, extraordinaires peuvent être les signes de la volonté divine, tous sont autant de merveilles-bia accordées aux hommes par les dieux.

> Le chapitre 30 du *Livre des morts* composé par Thot en personne a été retrouvé par le prince Djedefhor. Parfois, le dieu apparaît en songe pour révéler l’emplacement du précieux rouleau, ou encore pour réclamer la traduction en langue grecque d’un de ses écrits (Arétalogie d’Imouthès). Une nuit même, un livre magique est tombé du ciel dans le temple d’Isis à Coptos. Dans les carrières du Ouadi Hammamât, une gazelle qui met bas indique aux carriers de Montouhotep III le bloc qui sera le couvercle du sarcophage de sa Majesté.

Un jour dans le temple d’Amon, au cours d’une cérémonie, la barque processionnelle se détourne de sa route, mue par une force irrésistible, et vient s’arrêter devant le prince Thoutmosis, le futur Thoutmosis III. Par cet oracle spontané, Amon désigna le souverain qu’il souhaitait voir régner. L’ordalie, quoique attestée dans les récits mythiques (conte d’Horus et de Seth), ne fait pas partie des pratiques courantes en Égypte.

2. Des hommes vers les dieux

L’homme dispose de trois modes de communication avec les dieux : le culte, l’interrogation oraculaire et enfin la prière personnelle. Le culte se déroule selon un calendrier liturgique qui ne prend en compte que les moments des cycles naturels, divins et royaux. Paroles et actes s’adressent au dieu par l’entremise d’une image chargée du ba divin. Par l’oracle, l’homme interpelle directement la divinité et l’entraîne dans le temps du réel. S’il est un souverain, le dieu peut lui parler directement.

Thoutmosis IV, apprenant la nouvelle d’un soulèvement en Nubie alors qu’il célébrait un rituel sur le parvis du temple d’Amon à Karnak, se rend immédiatement dans le Saint des Saints pour consulter Amon. Après ce tête-à-tête divin, il proclame les décisions prises. Dans des circonstances proches, Hatchepsout, seule dans le sanctuaire de son père, entend l’ordre divin de la bouche du dieu.

Jusqu’au ive siècle avant J.-C., les oracles parlants sont restés une exception, et habituellement les individus comme les responsables d’institutions prennent connaissance des intentions et projets du dieu par les mouvements de sa barque processionnelle, interrogée en grande solennité à l’occasion d’une sortie divine. Lorsque le dieu approuve, les prêtres porteurs du pavois fléchissent ou sentent la barque se diriger vers l’une des propositions écrites présentées au dieu. L’Égyptien peut aussi s’adresser directement au dieu soit par une prière silencieuse, soit par une prière écrite et affichée pour l’éternité dans le temple ou dans la tombe du fidèle. Hormis la qualité de l’auteur et la nature de sa supplique, le contenu de ces prières individuelles procède des mêmes fonds théologiques que les hymnes cultuels collectifs.

> Le choix d’une image intermédiaire spécifique est une des caractéristiques de la dévotion dite populaire. On choisit un panneau du décor du temple, par exemple la grande image de Ptah dans le passage du bastion d’entrée du temple de Médinet Habou. Cette image, habillée, protégée, voire dorée, servira de point de communication entre les humbles et les grands dieux.

Parfois, l’intercesseur est un ancien notable dont la statue s’adresse au visiteur du temple : *Dites-moi vos prières pour que je les transmette à la maîtresse du Double Pays, car elle écoute mes prières* (Temple d’Isis à Coptos).

II. La présence divine sur terre

La communication entre hommes et dieux passe souvent par un objet manufacturé, une image ou une statue animée par le rite de l’Ouverture de la Bouche. Le culte est un moyen d’institualiser et de prolonger la présence divine ponctuelle. À l’inverse, l’immanence des forces universelles implique une présence divine continue et diffuse, mais exclut l’action rituelle, sauf dans le cas particulier des cultes solaires. Cette opposition se trouve également dans les personnes : l’individu peut adresser sa prière au dieu, où qu’il soit, mais l’acte rituel, surtout collectif, passe par un lieu de concentration de la présence divine. Il existe cependant certains points de concentration naturelle de la divinité.

1. Les animaux

Les animaux étant des êtres vivants mais frappés d’incommunicabilité envers les hommes, il était facile de penser qu’ils entretenaient des relations privilégiées avec la face imaginaire du monde. Le taureau Bouchis d’Hermonthis, un peu au sud de Thèbes, était le *ba vivant de Rê, hérault de Rê*. Cet animal unique, incarnation de Rê, était reconnaissable à certains signes. Le taureau Apis de Memphis était le ba vivant de Ptah et le taureau Mnévis celui de Rê à Héliopolis. L’animal sacré unique était enterré en grande pompe en présence du roi ou d’un de ses représentants. L’animal de

même race mais non marqué appartenait au monde profane mais demeurait un « écho possible du divin » (D. Meeks). La coutume d'un élevage de ces animaux commence sous la XVIIIe dynastie. Fidèles et pèlerins, désireux de s'attirer les faveurs divines, prirent à leur charge l'embaumement et l'enterrement des animaux morts. Une étude récente a montré que les animaux des grandes nécropoles collectives (poissons, crocodiles, ibis, chats, chiens, etc.) ont été pieusement étranglés, noyés, assommés à coups de gourdin ou de hache. Ces hécatombes s'effectuaient sur des animaux de tout âge à un certain moment de l'année : pendant les fêtes, la demande en momies des pèlerins était supérieure à la mortalité naturelle du cheptel.

De nombreuses espèces vivant en liberté étaient considérées comme des manifestations de dieux. Le serpent Ikher était une manifestation de Rê lorsqu'il tuait, et une manifestation de Kherybeqef lorsque l'engourdissement de l'hiver atténuait l'effet du venin.

III. Les dieux et le roi

1. Le concept de Maât

Le roi, symbole vivant de l'Humanité, touche au monde des dieux tout en étant ancré dans le réel et l'humain. Il est chargé de faire régner Maât sur terre. Maât fille de Rê, le souverain solaire, est un concept divinisé. Elle représente l'Ordre, ce qui doit être fait afin que le monde fonctionne harmonieusement et donc subsiste. J. Assman définit Maât comme le principe même de la cohésion sociale : agit selon Maât celui qui pratique la justice, dit la vérité, agit pour le bien de la collectivité, communique et joue son rôle dans la chaîne sociale. Maât est l'expression dans le monde divin de la solidarité sociale de l'état pharaonique. Les textes affirment que Rê se nourrit de Maât, c'est-à-dire que la divinité et donc la création subsistent, car la cohésion sociale est respectée.

Le roi en tant que gestionnaire du pays est responsable du fonctionnement du temple. Représentant de l'humanité, lui seul est habilité à dialoguer avec les dieux. Le modèle mythologique de la royauté est essentiellement solaire

et héliopolitain. Dans le temple de Louqsor, Aménophis III est présenté comme un officiant solaire. La divinité de Pharaon est partielle : seules la fonction et donc ses marques extérieures sont sacrées (voir p. 71). Acteur liturgique, il joue un rôle divin, agit « comme » les dieux à travers le rite (Pharao ludens). Théoriquement, l'offrande funéraire assurant la survie dans l'au-delà du moindre de ses sujets est présentée par le roi. Mais il est aussi un homme et parfois même un homme au passé politique douteux. Certains souverains ont laissé des témoignages de dévotion personnelle proches de ceux de leurs sujets. D'autres concernent la légitimité du pouvoir. À l'époque ptolémaïque, les prêtres du petit temple de Deir el-Médineh ont annexé un mammisi à leur temple afin de célébrer le pouvoir du petit Ptolémée VI Philometor âgé de 5 ans et d'affirmer la régence de sa mère, Cléopâtre I^{re}, la Syrienne.

IV. Les dieux et les individus

1. Les dieux dans la conscience individuelle

Les Égyptiens aimaient leurs dieux. Heureux *celui qui le place dans son cœur*, c'est-à-dire celui qui connaît le dieu et le place dans sa conscience. Les auteurs des Sagesses parlent souvent d'un « dieu », qu'il faut honorer et révérer. Cet anonymat a été interprété comme l'indice d'un « monothéisme des sages ». Mais il semble bien que ce « dieu » non nommé soit la divinité locale du lecteur potentiel (voir p. 108). Lorsque l'auteur fait appel à une fonction divine, le dieu est nommé : la colère du dieu est celle de Sekhmet ou de Hathor.

Les dieux étaient craints, car ils pouvaient intervenir directement dans la vie de l'individu. Un certain Houy prononce un faux témoignage et jure, mais quelques jours plus tard *les baou divins se manifestèrent*, sans doute par quelque trouble physique du parjure. Les noms théophores sont extrêmement courants : *Amon est fort, Mout détruit le mauvais œil, il est agréable d'être auprès de Ptah*… Tjaasetemimou (vers 370 avant J.-C.) s'est placé sous la protection d'une déesse personnelle Semset de Perdfaou,

une ancienne protectrice de l'année, recyclée dans le rôle d'ange gardien : *Je t'ai nourri*, dit-elle, *et j'ai fait croître ta force*.

2. Les dieux recours d'un groupe social

Les liens qui unissent certaines divinités et certaines catégories professionnelles sont de deux ordres. Les uns relèvent de la mythologie spécifique du dieu : ainsi Ptah, concepteur et artisan du monde, était particulièrement honoré par les sculpteurs, graveurs et autres ouvriers d'art. Dans cette catégorie il faut ranger Thot, patron des scribes, Montou le guerrier, en vogue chez les Medjaiou, sorte de policiers du désert, Sekhmet, patronne des médecins et vétérinaires ou encore Selqet, la déesse-scorpion dame des guérisseurs, etc. Les autres résultent de rencontres occasionnelles sur le terrain : les carriers affichaient une dévotion particulière pour Anoukis, dame d'Éléphantine et de ses carrières de granit, ou encore pour Min, seigneur des carrières du Ouadi-Hammamât proches de sa cité.

3. Les dieux détournés, contraints ou menacés

Pour contraindre les événements en leur faveur ou celle de leur client, les magiciens n'hésitent pas à employer la menace. Le moyen est légitime lorsque la victime est Seth : *Arrête, Crocodile, fils de Seth !* […] *que l'eau soit pour toi une flamme brûlante*. Mais il arrive que les dieux les plus innocents soient malmenés par le magicien : les seigneurs d'Héliopolis seront brûlés, la vache d'Hathor décapitée et, comble de l'horreur, Sobek le crocodile et Anubis le chien seront recouverts par une dépouille de crocodile et de chien. Dans le mythe de la Vache céleste, Rê lui-même semble craindre la magie-hekaou. Un passage des *Textes des sarcophages* enseigne que la magie-hekaou, en tant qu'outils du créateur, existe avant toutes choses.

Chapitre VIII

La géographie et les dieux

I. Villes et dieux

1. Le dieu de la ville

Pour le citadin ou pour le villageois, la divinité la plus importante était celle dont la résidence était la plus proche : *La voix du dieu de la ville commande la mort et la vie de son peuple* (Sagesse de l'époque ptolémaïque). La responsabilité du dieu vis-à-vis de sa région était indépendante de sa personnalité. Les rapports entre les dieux et les hommes sont réglés par le consensus culturel : que les rites soient effectués, les autels du dieu approvisionnés et tout ira pour le mieux. Mais gare aux conséquences de la légèreté d'officiants écervelés.

> Ainsi à Dendara, si un prêtre bavard révèle les apparences des images secrètes des dieux du Château de l'Or, ou si le dieu trouve une foule de badauds dans ce lieu sacro-saint, alors il sera *grandement en colère contre sa ville*. Si au contraire le secret des images divines est bien gardé, si les rites se déroulent selon les prescriptions, alors le dieu écartera *tout mal de sa ville ainsi que de la terre entière*, fera venir *une inondation abondante* et *la prairie verdira*. Notons que le rédacteur de cette inscription du temple de Hathor emploie le mot « dieu » et non pas « déesse » (neutralité du concept de « dieu de la ville »).

Le citadin respectueux de Maât se devait de prendre part au culte du dieu de sa ville : *Célèbre la fête de ton dieu et recommence à sa date*, recommande le sage Ani (XVIII^{e} dynastie). Toute la population participait aux grands

rituels processionnels dont les vertus prophylactiques rejaillissaient sur tous : Hatchepsout offre une statue processionnelle de Hathor au temple de Cusae *afin que sa cité soit protégée par la barque des processions par terre*. La sortie du dieu, manifestation solennelle et publique de la présence du dieu dans sa ville, est aussi celle d'un souverain apparaissant à son peuple. Lorsque ses tâches divines le conduisent à sortir de son temple de Karnak et traverser sa ville, Amon est appelé *prince de Thèbes*. La fidélité des citadins peut aller jusqu'au chauvinisme : *Je n'ai pas fait prospérer de ville hormis ta ville*, déclare un dévot empressé.

2. Les dieux hors de leur ville

Pour inciter les visiteurs de sa chapelle funéraire à réciter la formule d'offrande en sa faveur, Djâou (vers 2250 avant J.-C.), leur promet les bienfaits *du dieu de leur ville*, que celui-ci soit proche ou lointain, dieu ou déesse. La formule dite saïte, gravée sur le pilier dorsal des statues de hauts personnages déposées dans les temples, les place sous la protection du « dieu de la ville » sans que celui-ci ne soit nommé.

Le « dieu de la ville » n'est pas immobile. Il suit le parcours de ses fidèles. Les dieux égyptiens sont omniprésents et accessibles à partir de tout lieu soit par la prière individuelle, soit par le culte. Mais il n'empêche que les Égyptiens pouvaient ressentir un attachement personnel à un lieu de culte. Dans ce cas, le dieu local perd son anonymat et son nom est alors suivi d'un qualificatif topographique. Aménophis II a fait édifier à Karnak, dans l'enceinte du temple d'Amon, une chapelle consacrée à « Amon-de-Perounefer », du nom des arsenaux royaux de Memphis où le roi jeune a reçu sa formation militaire et administrative.

Pour l'Égyptien voyageur, l'attachement au *dieu de sa ville* n'exclut pas la prise en considération des divinités des autres villes. Celles-ci peuvent lui servir de médiatrices auprès du dieu de sa ville.

> En 1072 avant J.-C. Héqanefer, deuxième prophète d'Amon en voyage dans le Nord, écrit à son ami Tjaroy, administrateur de la nécropole thébaine : *Chaque jour je prie chaque dieu et déesse devant lesquels je*

> *passe de t'accorder vie, santé, force* ainsi qu'une retraite paisible près *d'Amon de Karnak, notre seigneur*.

3. Les dieux-personnifications des villes

Le valeureux Thoumosis III, au retour de sa 8e campagne en Syrie, ordonne d'élever une statue de *Thèbes-la-victorieuse* et de lui rendre un culte. Thèbes (Ouaset)-la-victorieuse, image de la valeur guerrière des souverains issus d'elle, a l'apparence d'une femme armée d'une lance, d'un casse-tête, d'un arc et de flèches. Ses litanies égrènent les noms des villes d'Égypte, dont la maîtresse est Hathor ou une de ses formes belliqueuses. Elle est *Celle-qui-est-devant-son-Maître* (Khefethernebes) et symbolise à la fois la ville et la fortification qui protège le dieu seigneur de Thèbes. Sous le règne de Séthi Ier, Ouaset eut des émules memphites : les déesses Mennefer et Tjesemet. Le nom de la première est celui de la ville, celui de la seconde est construit sur le mot *bastion*. Sa coiffure représente d'ailleurs une sorte d'enceinte à bastion, justifiant les paroles du sage : *Les murs d'une ville, ce sont ses dieux* (Papyrus Louvre 2414).

II. Les dieux et les provinces

Chaque sanctuaire de la campagne avait ses particularités, son histoire liturgique et ses traditions soigneusement consignées dans les fragiles rouleaux des bibliothèques sacerdotales locales. À l'époque tardive, certains textes sont recopiés sur des supports qui ne craignent pas les vers, comme les parois des grands temples gréco-romains. D'après un des bandeaux du pylône du temple d'Isis à Philae, ses parois *sont inscrites de la compagnie divine de ce nome avec toutes les prescriptions le concernant*. Ici le décor pariétal est considéré comme l'inventaire des divinités et des cultes de la région.

> Les petits cultes locaux peuvent être très nombreux. La dame Stika de Memphis écrivant à la dame Sekhmetneferet recommande son amie thébaine non seulement à Ptah, *seigneur d'Ankhtoui* (Memphis), mais aussi *à tout dieu et toute déesse qui sont dans la région de Memphis*,

soit une foule de 33 divinités de tout genre (Ptah sous son moringa, Amon des laitues, Qadech, etc., les rois enterrés dans la nécropole, les défunts).

1. Les nomes

Sur les soubassements des temples tardifs, de longues théories de personnages ayant l'apparence des génies-Nils se dirigent vers le seigneur du temple en lui apportant tous les produits du pays. Chacun de ces personnages représente un nome. Les 42 nomes sont des provinces représentant en moyenne une quarantaine de kilomètres du cours du fleuve. Jusqu'au ive siècle avant J.-C., les processions de nomes se bornent à énoncer les noms des provinces sans autres détails. À l'époque ptolémaïque (Ptolémée VIII, 145-116 avant J.-C.), ces processions deviennent de véritables encyclopédies de géographie religieuse en quatre volets (le nome et son dieu, son canal, ses terres cultivables, ses marais). Le but de ces textes n'est pas de décrire une réalité culturelle et encore moins politique, mais d'exalter la prospérité du pays tout entier, apportant ses produits au dieu du temple. Nome par nome, un attendu mythologique justifie l'apport en établissant de savantes et astucieuses correspondances entre la théologie du dieu bénéficiaire et celle du nome producteur. Les prêtres de Coptos poussent le jeu encore plus loin en affectant même à chaque nome producteur un dieu coptite bénéficiaire différent.

Ces documents sont succincts, allusifs et partiaux. Ainsi, le XIXe nome de Haute-Égypte et le XIe nome de Basse-Égypte sont malmenés par les rédacteurs des « processions géographiques » du grand temple horien d'Edfou, car ils sont des patries de Seth (le canal est à sec, les temples en ruines et on a perdu le souvenir des titres des prêtres). La liste de nomes de la porte du temple de Geb coptite, le bon crocodile, ignore avec dédain quatre nomes de dieux horiens prédateurs de cet animal, dont Edfou et Dendara.

2. Les listes géographiques anciennes

Aux périodes plus anciennes, la société des dieux de la terre d'Égypte était répartie librement et se passait de la répartition en nomes. Lorsque Aménophis IV décida de fonder à Karnak un culte à son dieu solaire, il mit à contribution tous les dieux d'Égypte. Chaque domaine divin du pays fut prié de verser une petite somme.

> L'ordre de la liste comptable des 90 sanctuaires imposés par le « roi mystique » est strictement géographique (du sud vers le nord) sans tenir compte de l'ordre canonique des nomes. Le même arrangement ordonne la liste des dieux des villes qui court sur les parois intérieures de la terrasse du temple des Millions d'années de Ramsès III à Médinet Habou.

Les criosphinx du dromos ouest de Karnak, actuellement au nombre de 98, portent sur leur socle une courte inscription plaçant le roi sous la protection du dieu d'une ville. Cette liste était loin de l'irréelle rigueur des listes tardives. Elle donnait une nette préférence aux divinités les plus proches.

3. Les compilations tardives

Pour saisir toute la richesse des traditions locales disséminées dans les nombreux sanctuaires, petits ou grands, parsemant le pays, les savants et ritualistes des derniers siècles ont rédigé des compilations régionales, sortes d'état des lieux théologique. Le plus bel exemple de ce type de document est le papyrus Jumilhac (musée du Louvre, époque ptolémaïque).

> Ce rouleau, de plus de 9 m de long, réunissait toutes les légendes et traditions locales concernant les dieux et les rites des XVII^{e} et XVIII^{e} nomes de Haute-Égypte (région de Béni Mazar en Moyenne-Égypte). La langue est classique avec cependant de nombreuses tournures démotiques trahissant la part de l'auteur-compilateur et commentateur. L'ouvrage est articulé en trois grands volets : I. Les dieux de la région en rapport avec Anubis, les dieux régionaux en rapport avec Osiris et son mythe ; II. Les objets, êtres et lieux sacrés de la région ; III. Les lieux de culte de Douanoui et leurs légendes. Les diverses versions d'un même mythe, ou d'une étymologie, sont rendues côte à côte avec un souci d'objectivité documentaire remarquable. L'auteur, selon une

étude récente, était un savant bilingue, connaissant la littérature grecque. Ce thesaurus de géographie religieuse régionale était souvent consulté comme en témoignent les annotations en écriture démotique portées dans la marge du papyrus.

D’autres régions d’Égypte ont été l’objet de travaux du même ordre dont deux nous sont parvenus : le *Livre du Fayoum* (plusieurs versions connues) et le papyrus de Brooklyn (47, 218, 84), consacré au Delta. Les prêtres de l’époque gréco-romaine ont essayé d’ordonner quelque peu le foisonnement des théologies locales à l’aide de ces manuels. Le papyrus de Tanis, daté du règne d’Hadrien, donnait une liste des objets sacrés, nome par nome. Le soubassement du Saint des Saints du temple d’Edfou regroupe une série de monographies, nome par nome, détaillant dieux, cultes, clergé et ses titres, barques sacrées, fêtes, interdits, génies protecteurs, etc.

III. Les dieux des marches et des frontières

1. Les portes du désert

Le désert, omniprésent dans le paysage égyptien, est déjà une terre étrangère. La présence d’un départ de piste fait d’un secteur de la vallée une province-marche de l’Égypte dont les dieux peuvent être entraînés hors de la vallée.

Min de Coptos, le dieu ithyphallique du V^e^ nome de Haute-Égypte, est aussi le gardien des richesses minières du désert oriental dont sa cité commande l’accès. Il protège les carriers et les prospecteurs qui parcourent le désert oriental. Assurant la survie des équipes au cœur du désert, il est le *seigneur de vie*. Dès le Nouvel Empire, Amon bénéficie d’un culte dans l’oasis de Kharga, accessible à partir de la région thébaine.

À ces dieux migrants, entraînés par leurs fidèles, s’ajoutent les divinités spécifiques du monde désertique, tel Seth. Vers 900 avant J.-C., il disposait d’un temple oraculaire à Mout, capitale de l’Oasis de Dakhla, et sa présence est bien attestée dans l’Oasis de Kharga. Hathor fréquente ces lieux depuis le Moyen Empire. Dévastatrice sous sa forme léonine (Sekhmet) rôdant dans le désert, dame de la joie et de l’amour lorsque, apaisée, elle revient dans la Vallée, Hathor, en tant que souveraine des terres désertiques, est aussi la « dame de la Turquoise », la précieuse gemme étant extraite des lointaines mines du Sinaï.

2. Les mercenaires des marches du Delta

Lorsque les marches donnent accès à des zones relativement fréquentées par des peuplades d’une autre culture, le monde divin se peuple de personnages hybrides dont on ne sait pas toujours s’il s’agit d’anciens dieux égyptiens plus ou moins déguisés en étrangers pour s’assurer la domination des marches ou au contraire de dieux étrangers égyptianisés. Parfois la fréquentation régulière du combattant divin avec l’ennemi local héréditaire finit par le contaminer. Ainsi, à la frange occidentale du Delta, le très ancien dieu Ach (III^e dynastie) devient au Nouvel Empire le « seigneur des Libyens », puis prend le visage de Seth et finit à l’époque tardive comme un ennemi divin.

La plus importante de ces divinités est Soped, la divinité horienne de Saft el-Henneh, porte de l’Égypte des confins orientaux du Delta.

> Les premières représentations (V^e dynastie) le montrent curieusement affublé d’une barbe à la mode asiatique. Soped est-il, comme l’écrit J. Yoyotte, *un harki naturalisé égyptien ou un officier égyptien costumé en indigène ?* Soped, c’est-à-dire *le pointu*, est un être belliqueux qui *piétine les Asiatiques. Seigneur de l’Orient,* il symbolise l’Est en face de Rahès (l’Ouest) et aux côtés de Dedoun (le Sud), Horus (le Nord). À partir de ces données, les érudits de Saft el Henneh du iv^e siècle avant notre ère développeront une théologie complexe où l’ancien dieu-harki assumera les fonctions de Chou.

3. Les dieux-hôtes de la Nubie

Dans les marches du Sud, la situation était sensiblement différente. La Nubie, source de produits précieux, tels l'or, l'ébène, l'ivoire ou l'encens, est le prolongement vers le Sud de l'Égypte. À diverses reprises, les souverains égyptiens ont essayé d'assimiler et d'égyptianiser cette région relativement peu peuplée et reculée.

Le dieu Dedoun, *seigneur de la Nubie*, porte un nom non égyptien. Bien que fréquemment cité dans les textes en tant que dieu du Sud et pourvoyeur d'encens, Dedoun ne possède pas de lieu de culte en Égypte. En revanche, il est honoré en Nubie dès le Moyen Empire. Plusieurs divinités purement égyptiennes ont été implantées en Nubie pour des raisons fonctionnelles : Min, protecteur des chercheurs d'or à Qouban et à Bouhen, Oupouaout, le dieu-chien éclaireur d'Assiout à Kouban. Khnoum d'Éléphantine et ses parèdres Satis et Anouqis étaient présentes en tant que divinités du fleuve et des cataractes. La Hathor nubienne est une forme de la Déesse lointaine. Quant à Thot, seigneur de Pnoubs, il est celui qui sut la ramener, aidé de Bès devenu « seigneur du Pount » par cet acte car le gnome barbu n'est pas un dieu d'origine nubienne. Le temple de Thot à Dakka (Ptolémée II) est le substitut en Basse-Nubie de l'authentique sanctuaire de Pnoubs situé à plus de 300 km au sud.

> On sait peu de choses sur les Horus de Nubie : Horus de Miâm (Aniba), de Baki (Qouban), de Bouhen et de Meha (XVIII^{e} dynastie) peut-être en rapport avec l'idéologie royale. Le culte du roi divinisé en Nubie est attesté au Moyen Empire (Sésostris III à Semna). Il se développera au Nouvel Empire avec les temples jubilaires d'Aménophis III et de Tiy (Soleb, Sedeinga) et les spéos de Ramsès II.

Amon occupait déjà une place prépondérante dans les cultes nubiens dès le Moyen Empire (Qouban) et sous la XVIII^{e} dynastie (Amada, Kawa, Soleb). Bien plus tard, les souverains de la XXV^{e} dynastie et leurs descendants, issus de Haute-Nubie, se réclameront d'Amon du Gebel Barqal dans la région de Napata. À l'époque gréco-romaine, quelques édifices seront consacrés au culte d'Isis et d'Osiris (Debod, Tafa, Kalabcha, Maharraqa).

4. Les dieux nubiens

Pendant la période gréco-romaine apparaissent des divinités proprement nubiennes aux noms égyptianisés. Mandoulis, dieu de Talmis (Kalabcha) est un dieu-enfant et un dieu-fils solaire, apparaissant sous la double forme de Mandoulis l'enfant et Mandoulis l'aîné, les deux faucons fleuris. Arensnouphis, *Bonne arrivée*, est la réécriture égyptienne d'un nom nubien. Adoré à Philae, il est assimilé à Chou qui ramène la Lointaine. Enfin, dans la région de la 6^{e} cataracte, les souverains méroïtiques contemporains des Ptolémées ont édifié des temples d'inspiration pharaonique (Moussawarat es-Soufra, Nag'a) où Amon, Chou et Tefnout côtoient deux divinités guerrières, parfois léontocéphales : Apedemak et Sebioumeker. À Nag'a, Apademak ou Pa-ir-mek, *Le protecteur* dans sa fausse étymologie égyptienne, est représenté, comme une divinité indienne, doté de trois têtes et quatre bras.

IV. Les dieux venus d'ailleurs

Au Nouvel Empire, quelques divinités étrangères d'origine orientale se sont glissées dans le monde divin égyptien. Ces dieux et déesses, bien que produits par une pensée non égyptienne, sont des dieux-netjer à part entière.

> Le traité conclu entre Ramsès II et Hattousili III est garanti par les *mille dieux mâles et femelles du pays de Hatti et des mille dieux mâles et femelles du pays d'Égypte*. Dans la liste qui suit, les nombreux *dieux de l'orage* de telle ou telle cité sont considérés comme autant de formes locales du Seth égyptien, dispensant les Égyptiens d'établir de laborieuses listes de concordance entre les panthéons.

La présence en Égypte d'une dizaine de divinités étrangères n'est pas uniquement le fait d'un groupe social d'origine étrangère. Les rois guerriers de la XVIII^{e} dynastie, et en particulier Aménophis II, se sont attaché ces dieux exaltant leur valeur guerrière dans les termes de l'autre.

Rechep semble avoir été une des divinités protectrices personnelles d'Aménophis II. Ce dieu guerrier en rapport avec les chevaux et la cavalerie militaire est cité dans la chapelle de ce roi à Karnak. Astarté, déesse guerrière et cavalière parfois nue, est attestée à Perounefer à partir du même règne. Anat, *maîtresse des dieux du roi* et *mère* de Ramsès II, est introduite en Égypte sous ce règne. Les déesses Anat et Astarté et le dieu Rechep portent le même costume unisexe : robe moulante, coiffure haute proche de la couronne blanche ornée d'une tête de gazelle comme une sorte d'uréus. Tous trois gesticulent de manière peu égyptienne en brandissant un casse-tête et un bouclier. Rechep et Astarté sont encore cités à l'époque ptolémaïque.

Baâl, depuis longtemps présent dans l'onomastique, est assimilé à Seth. Il est mentionné en tant que dieu dès le règne d'Aménophis II. Vers la XXV^{e} dynastie, son culte subira les conséquences de la démonisation de Seth. Le grand sphinx de Guizèh a été identifié à Houroun, dieu faucon cananéen, dès Thoutmosis III. Il sera considéré comme un des dieux protecteurs de la personne de Ramsès II.

Ces divinités gardent toujours les marques de leur origine étrangère soit dans l'iconographie, soit dans leurs titres (Houroun du Liban, Astarté de Syrie). Occasionnellement, elles bénéficient d'une ascendance égyptienne : Rechep, fils d'Hérichef d'Héracléopolis, Astarté, fille de Ptah, ou encore Anat, fille de Rê. Mais il s'agit là de noms de fonction soulignant l'aspect horien et violent des dieux et la dangereuse séduction hathorique des déesses.

Deux récits mythologiques mettent en scène ces divinités. Le premier est un conte malheureusement bien fragmentaire. Un personnage brutal et avide, Payom, le dieu de la mer, terrorise et rançonne les dieux d'Égypte. Consternés, les dieux lui dépêchent Astarté mais sans succès semble-t-il. Finalement on fait appel à Seth, le combattant. La sauvegarde du pays fertile dépendra de la lutte colossale entre les puissances indomptées du désert terrestre et les éléments en furie du désert liquide. Cette œuvre originale transpose dans un mode exotique et pittoresque le récit de la lutte de Seth et d'Apopis. Elle est inspirée

d’un poème mythologique d’Ougarit (combat de Yamm, la mer, et Baâl).

Le second récit fait partie d’une incantation magique. Au cours d’une promenade sur la plage, le dieu Seth surprend la déesse « Metout » au bain. Troublé par la vision de la nudité de la déesse et de sa *ceinture au-dessus de ses fesses*, il l’assaille à *la manière d’un taureau* ou d’un bélier. Cet acte brutal ne lui apportera que des désagréments. Le sperme monte à sa tête et il tombe malade. Sa compagne, Anat, telle une furie, se précipite auprès de son père Rê pour exiger la guérison de Seth. Anat, complice indulgente de Seth, est un personnage très ambigu portant à la fois des vêtements masculins et féminins, un guerrier-femme stérile comme Nephthys, la compagne égyptienne de Seth. Heureusement Isis, l’épouse fertile, rétablit la situation et par la même occasion guérit le malade qui a recours à cette formule. Le texte égyptien utilise à des fins locales les figures violentes et sensuelles des dieux d’en face et l’attrait trouble de l’exotique.

La déesse Qadech occupe une place à part dans ce panthéon. Elle est habituellement représentée nue, vue de face, les bras étendus serrant des lotus et des serpents dans ses poings (fig. 9 page suivante). Parfois elle est debout sur un lion passant. Qadech est une déesse populaire, absente des documents royaux, dont la vogue semble se limiter à l’époque ramesside. Elle est inconnue des panthéons orientaux. Son nom, « sainte » en sémitique, est aussi celui de la ville des rives de l’Oronte, verrou de la Syrie du Nord. Qadech la dénudée serait-elle une sorte de déesse coloniale imaginée par les militaires égyptiens ? Quoi qu’il en soit, on lui attribue des acolytes, soit Rechep et Baâl, soit bien plus fréquemment Rechep et Min ithyphallique. Le choix de Min marque la puissance érotique de Qadech.

On a découvert à Thèbes des modèles de lits en terre cuite dont une face est ornée de l’image de Qadech nue, debout dans une barque. Ces objets trouvés dans les décombres de quartiers populaires conjuguent l’exotisme et la sensualité de Qadech la nue avec le décor bien égyptien du marais-jardin, lieu d’agrément au service de la fécondité.

V. Dieux d’Égypte hors d’Égypte

1. Les dieux complices du pouvoir colonial

L’hégémonie égyptienne s’exprimait par des stèles gravées dans le rocher ou déposées dans les cours des temples des divinités locales. Les dieux présents sur ces stèles sont égyptiens. Ils témoignent de la valeur guerrière du roi et reçoivent la soumission des cités asiatiques (stèles rupestres de Ramsès II du Nahr el-Kelb, près de Beyrouth). Il n’est pas sûr que des lieux de cultes permanents aient été établis dans les villes reconnaissant la puissance égyptienne. Peut-être Amon possédait-il dès la XVIII^e^ dynastie un temple à Gaza, ville frontière faisant partie du domaine royal. Ramsès III a fait construire une chapelle dans le pays de Sahi (Palestine) dotée d’une statue d’*Amon de Ramsès, prince d’Héliopolis*. La fonction essentielle de ce sanctuaire est de collecter les produits locaux : *Les Asiatiques du pays de Retenou viennent à lui, apportant de leurs produits devant sa sainte face*. Plus qu’un lieu de culte, il apparaît comme un établissement administratif et économique semblable aux « châteaux-bekhenou » que le même roi a fait édifier en Égypte, en Nubie et en Syrie. Ici les dieux sont les complices d’un système d’exploitation économique de régions tributaires.

2. Les dieux exportés

Avant l’époque hellénistique, les dieux d’Égypte s’exportent assez peu. Les objets égyptiens dispersés dans le monde méditerranéen mentionnant les dieux sont relativement rares. On a découvert en Espagne une série de jarres à vin en calcite portant des inscriptions datant de la XXII^e^ dynastie. De magnifiques vases de la VI^e^ dynastie faisaient partie du trésor des rois d’Ebla en Syrie.

> On a trouvé dans les palais des princes syro-palestiniens des plaques en ivoire provenant de meubles de luxe, probablement des lits ornés de sujets égyptiens. Ces objets, fabriqués sur place, s’inspirent de l’apparence du culte égyptien : le dieu accroupi sur son lotus et protégé par deux déesses ailées est directement copié du décor traditionnel des

naos portatifs. Il reflète l'effet des fastes du culte pharaonique sur les Asiatiques. « Hathor de Byblos » est probablement l'interprétation égyptienne d'une déesse locale. Le temple d'Hathor, construit par le chef de travaux Minmès sous Thoutmosis III, n'était probablement qu'une simple chapelle placée dans le temple de la déesse. À l'époque hellénistique, le culte de Tammouz de Byblos est mis en relation avec le cycle osirien.

Il arrive que les dieux égyptiens voyagent en Orient sous la forme d'une statue douée de vertus particulières. Un conte de la troisième période intermédiaire relate les aventures d'une image de Khonsou « Pa-ir-sekherou », forme oraculaire et guérisseuse du dieu thébain, envoyée dans un pays légendaire pour combattre un méchant génie local qui possédait la belle princesse (Stèle de Bakhtan). Cette pratique du prêt d'une image divine efficace était fréquente en Orient. On sait que le roi du Mitanni, Tushratta, a fait envoyer à Aménophis III, peu avant sa mort, une statue guérisseuse d'Astarté.

Conclusion

Le monde des dieux de l'Égypte appartient à une religion de savoir qui, pendant des millénaires, a accumulé les connaissances du vrai justifiant des apparences du réel. Cette pensée sapientiale s'accommode mal des structures d'analyse fondées sur l'opposition poly/monothéisme propre aux religions prophétiques. En Égypte, l'Un du Premier Instant contient en puissance toutes les composantes du vrai de l'imaginaire et des faits du réel. La multiplicité des dieux n'est que le développement de la monade divine après la différenciation des éléments du monde. Aussi, s'il fallait proposer une structure d'analyse de l'imaginaire égyptien, je parlerais non pas d'une opposition mais d'une polarité *indéterminé/déterminé* ou, plus pratiquement, *non-nommé/nommé*. Prenons un exemple : les forces brutales qui embrasent inutilement le désert, aux lisières du monde civilisé, qui frappent aveuglément et sans discernement sont réunies en l'anonyme Déesse Lointaine, la Puissante (Sekhmet). Lorsqu'au contact de la vallée elle est apaisée et domestiquée, elle alimente alors les circuits de la théologie locale (retour de la crue, la renaissance lunaire, osirienne, la naissance de l'enfant divin, etc.) et se pare de noms multiples : selon les lieux, la destructrice anonyme devient Nekhbet, Isis, Anoukis, Meret, etc.

La dichotomie *personne/fonction*, clé de la combinatoire divine, s'intègre dans le système *nommé/non-nommé*. Le dieu anonyme des Sages fait fonction de divinité proche de l'individu social, chaque lecteur des Sagesses lui attribuera un nom et l'identifiera à une personne divine de son entourage soit réelle (dieu logé et doté d'un temple), soit imaginaire. Le mythe, ou plus exactement les « ana » divins, sont plus un ensemble de métaphores fonctionnelles que la narration de l'épopée d'un personnage divin. L'extrême aboutissement de ce système est l'apparition, aux époques tardives, de divinités anonymes telles « La Grande Déesse » du nome coptite ou peut-être « Le Grand Taureau » de Médamoud, personnages réunissant en eux toutes les fonctions d'une catégorie d'êtres divins.

Il y avait aussi l'individu avec sa curiosité insatiable et son impuissance devant l'immensité de l'imaginaire. La recherche continue de la cause de la Première Différenciation a conduit les penseurs du Nouvel Empire à imaginer une puissance divine lointaine inconnue s'exprimant avec diverses nuances cultuelles et politiques. Cette interrogation en amont se poursuivit longtemps : dans la tumultueuse cosmogonie d'Edfou, un mystérieux oiseau-*ba*, venu d'on ne sait où, attribue la Création à Horus : « On entendait sa voix mais on ne le voyait pas. »

Pour ne pas s'égarer dans l'immense potentialité de l'imaginaire, le théologien s'est fixé des règles qui canalisent et fertilisent sa pensée. Plus la règle sera aléatoire plus la cohérence qu'il réussira à élaborer par son érudition lui paraîtra relever de l'ordre divin. Sur les parois des temples éclosent les magnifiques fleurs artificielles des théologies pariétales, car la conception du décor est un jeu créatif et un moyen d'investigation du monde divin. Les hymnes conjuguent les qualités divines avec les assonances des numéros de chapitres. Aussi les dieux continueront-ils à veiller sur l'Égypte et, lorsque d'autres pensées domineront le monde, certains d'entre eux poursuivront une carrière discrète sous des déguisements divers. Qui sait encore que sainte Marie l'Égyptienne de l'église Saint-Genès de Flavigny n'est qu'un avatar de la bonne déesse nourricière Renenoutet-Thermouthis ?

Bibliographie

Allen J. P., *Genesis in Egypt*, Yale Egyptological Studies 2, New Haven, Connecticut, 1988 ; Assmann J., *Ägypten, Theologie und Frommigkeit einer frühen Hochkultur*, Urban Taschenbücher, Stuttgart, W. Kholhammer, 1984 ; Id., *Mâat, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989 ; Bonhême M.-A. et Forgeau A., *Pharaon, les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988 ; Derchain P., *Le Papyrus Salt 825*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1965 ; Id., « La religion égyptienne », dans *Histoire des religions*, Paris, nrf, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1970, p. 63-140 ; Id., articles « Anthropologie, Cosmogonie, Divinité, Rituel égyptiens », dans le *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981 ; Dunand F. et Zivie-Coche C., *Dieux et hommes en Égypte*, Paris, Armand Colin, 1991 ; Hornung E., *Les Dieux de l'Égypte*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986 ; traduction de *Der Eine und die Vielen*, 1971 ; Kees H., *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1941 ; Lévêque J., *Sagesses de l'Égypte ancienne*, Supplément au Cahier Évangile, 46, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983 ; Meeks D., « Génies, anges et démons en Égypte », dans *Sources orientales*, 8, Paris, Éditions du Seuil, 1971 ; Id., « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », dans *Revue d'histoire des religions*, ccv-4/1988, Paris, puf, p. 425-446 ; Id., « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans *Le Temps de la réflexion*, VII, 1986, « Corps des dieux », p. 171-191 ; Morenz S., *La Religion égyptienne*, Paris, Payot, 1962 ; Sauneron S., *Les Prêtres de l'Ancienne Égypte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Le temps qui court », 1962, réédition revue et complétée par J.-P. Corteggiani, Paris, Éditions Perséa, 1988 ; Sauneron S. et Yoyotte J., « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », dans *Sources orientales*, 1, Paris, Éditions du Seuil, 1958 ; Traunecker C., « De l'hiérophanie au temple », dans *Festgabe Philippe Derchain, ola*, 39, Louvain, Peters, 1991, p. 303-317 ; Id., « Observations sur le décor des temples égyptiens », dans *L'Image et la production du sacré*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1991, p. 77-101.

Dictionnaires : Lexikon der Ägyptologie, ouvrage collectif en 7 volumes, 282 auteurs, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972-1991 ; Bonnet H.,

Reallexikon der ägyptischen Religiongeschichte, Berlin, W. de Gruyter, 1952 ; Posener G., Sauneron S. et Yoyotte J., *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, F. Hazan, 1959 ; Baines J. et Malek J., *Atlas de l'Égypte ancienne*, Paris, 1981.
Traductions de textes, (Paris, Éditions du Cerf) : Barguet P., *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, 1986 ; Id., *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, 1967 ; Barucq A. et Daumas F., *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, 1980 ; Goyon J.-C., *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, 1972.